

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com



ИНСТИТУТ МАРКСА — ЭНГЕЛЬСА — ЛЕНИНА при ЦК ВКП (б)

Г Е Г Е Л Ъ

СОЧИНЕНИЯ

Т О М

Х

ПАРТИЙНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИНСТИТУТ МАРКСА — ЭНГЕЛЬСА — ЛЕНИНА ПРИ ЦК ВКП (б)

Г Е Г Е Л Ъ

Л Е К Ц И И

ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

КНИГА ВТОРАЯ

МОСКВА 1932

В. И. ЛЕНИН
КОНСПЕКТ ЛЕКЦИЙ ГЕГЕЛЯ
ПО
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ
1915 Г. БЕРН

ХІV ТОМ. 2-ОЙ ТОМ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.

* ФИЛОСОФИЯ СОФИСТОВ.

По поводу софистов Гегель архиподробно жует ту мысль, что де в софистике есть элемент, общий всякому образованию вообще, и нашему в том числе, именно выдвигание *доводов* и *противодоводов* — «рефлектирующее резонирование»; — нахождение *во всем* многообразных точек зрения; ((субъективизм — отсутствие объективизма)). Говоря о Протагоре и о его знаменитом тезисе (человек есть мера всех вещей), Гегель сближает с ним *Канта*:

...«Человек есть мера всего, — человек, стало быть, субъект вообще; сущее, следовательно, есть не изолированно, а для моего знания; сознание по существу своему есть то, что в предметном производит содержание, субъективное мышление принимает в этом самое существенное участие. И это положение например, доходит вплоть до новейшей философии. Так, например, Кант говорит, что мы знаем лишь явления, т. е. что то, что нам представляется как объективное, как реальность, должно рассматриваться лишь в его отношении к сознанию и не существует вне этого отношения»... (31) [25]¹.

Протагор

и

Кант

Второй, де, «момент» — объективизм (всеобщее) «оно положено мною, но оно также и само по себе объективно всеобщее, не будучи положено мною» (32) [25]...

¹ В квадратных скобках отмечены страницы настоящего издания. В круглых скобках — страницы 2-го тома «Истории философии» Гегеля (Hegels Werke, Bd. XIV, Berlin, 1833), конспектированного Лениным. *Ред.*

«Эта «относительность» [26] «Все обладает лишь относительной истиной» (33)¹ по Протагору.

релятивизм
софиста...

...«Кантовское явление есть не что иное, как толчок извне, некий *x*, неизвестное, то, что получает определения впервые через наше чувство, через нас. Хотя и существует объективное основание того, что мы это называем холодным, а то — теплым, так что мы можем все же сказать, что они должны заключать в себе отличие одного от другого, однако тепло и холод становятся тем, что они есть, только в нашем ощущении, точно также существование вещей вне нас есть и т. д.... таким образом опыт был назван явлением»... (34) [27]

Кант и
софисты
и феноменологизм
в духе Маха
NB

«Мир есть явление не в том смысле, что он существует для сознания, т. е. что его бытие есть только относительное для сознания, но в равной мере он есть также явление в себе.» (35) [28]

не только
релятивизм

...«Гораздо большей глубины достиг этот скептицизм у Горгиас'а»... (35) [28].

скептицизм

...«Его *диалектика*»... (36) [28] Горгиас'а, софиста [много раз: стр. 36 [28]. то же стр. 37] [29]

NB

Тидеман сказал, что Горгиас зашел дальше, чем «здоровый (здравый) смысл» человека². И Гегель смеется: *в с я к а я* философия идет *д а л ь ш е* «здорового смысла», ибо здравый смысл не есть философия. До Коперника было *против* здравого смысла говорить, что земля вертится (36) [29].

Гегель о
«здравом
смысле»¹

«Это (здравый человеческий рассудок) есть такой способ мышления какой-либо эпохи, в котором содержатся все предрассудки данного времени». (36) [ср. 29]³

здравый
смысл=пред-
рассудки сво-
его времени

¹ Отсутствие квадратных скобок указывает, что во втором издании Гегель выпустил данный отрывок, приводимый Лениным по первому изданию. *Ред.*

² См. Ленин, *Материализм и эмпириокритицизм*, Сочинения, т. X, стр. 51. *Ред.*

³ В тех случаях, когда во втором издании данный отрывок изменен Гегелем редакционно, мы приводим страницы настоящего издания со «ср.» (сравни). *Ред.*

Горгий ас (стр. 37) [30]: 1) ничто не существует.

Ничего нет

2) если даже есть, непознаваемо.

3) » » познаваемо, сообщение о познании невозможно.

Добавить о Горгии: он ставит «или-или» к основным вопросам. «Это однако — не истинная диалектика; было бы необходимо доказать, что предмет всегда необходимо бывает в каком-нибудь одном определении, а не в себе и для себя. Предмет разлагается в таких определениях; но из этого не следует ничего относительно природы самого предмета.» (39) [ср. 31]

диалектика
в самом
предмете

...«Горгий сознает, что они (их бытия и небытия, их взаимоуничтожения) — исчезающие моменты; бессознательное представление тоже обладает этой истиной, но ничего не знает о ней»... (40) [32]

«исчезающие моменты» = бытие и небытие. Это — прекрасное определение диалектики!!...

...«Горгий а) правильно полемизирует против абсолютного реализма, который, имея представления, полагает, что обладает самой вещью, на самом же деле обладает лишь неким относительным; б) впадает в дурной идеализм нового времени: «мыслимое всегда субъективно, стало быть оно не есть существующее, так как посредством мышления мы превращаем существующее в мыслимое» (41) [32—33]...

Горгий
«абсолютный
реализм»
(и Кант)

(и ниже (стр. 41 [33] в конце) *Кант* назван еще раз)¹.

¹ См. здесь, стр. 33. — *Ред.*

Еще добавить о Горгии:

Излагая его взгляд, что нельзя передать, сообщить сущее:

«Речь, посредством которой должно было бы быть высказано сущее, не есть сущее; следовательно, то, что сообщается, это не самый предмет, а только речь» (Секст Эмпирик. «Против математиков». VII. § 83 — 84), *стр.* 41 [33] — Гегель пишет: «Существующее постигается также как нечто не существующее, но что именно в этом понимании оно превращается во всеобщее.» (42) [33]

... «Это единичное вовсе не может быть высказано» (42) [33]...

NB

ср. Фейербах¹

всякое слово (речь)
уже *обобщает*
ср. Фейербах

чувства показывают
реальность
мысль и слово —
общее

Заключительные слова §-фа о софистах: «Следовательно, софисты также и диалектику, всеобщую философию, делали предметом своего рассмотрения; и они были глубокими мыслителями» (42) [33]...

* ФИЛОСОФИЯ СОКРАТА.

Сократ — «всемирноисторическая личность» (42), [34] «интереснейшая» (там же) в древней философии — «субъективность мышления» (42) [34] (— «свобода самосознания») (44) [35].

«В этом заключается двусмысленность диалектики и софистики; объективное исчезает»:

¹ См. *Фейербах*, Предварительные тезисы к реформе философии, § 28: «В начале феноменологии (Гегеля. — *Ред.*) мы имеем перед собою не что иное, как противоречие между *словом*, которое всегда всеобщее, и *вещью*, которая всегда единична» (Сочинения, т. I, стр. 112). «Это противоречие выявляется в феноменологии в форме «этого» и «общего», ибо единичное относится к бытию, общее же к мышлению. В феноменологии «это» с «этим» неразрывно слиты в мыслях, но какая огромная разница между «этим» как объектом абстрактного мышления и «этим» как объектом действительности! Эта женщина, на-

случайно-ли субъективное или в нем («в нем самом») есть объективное и всеобщее? (43) [ср. 34]

«Истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, но объективно» (44) [35] — и у Сократа и Платона мы видим, де, не только субъективность (сведение решения к сознанию обще ему — Сократу — с софистами) — но и объективность.

«Объективность имеет здесь (у Сократа) смысл в себе и для себя сущей всеобщности, а не в смысле внешней объективности (45) [ср. 35] — то же 46 [36]: «не внешняя объективность, но духовная всеобщность»...

и через 2 строки:

«Кантовский идеал — явление, которое не объективно в себе» (46) [36]...

Сократ называл свой метод искусством повивальной бабки (стр. 64) [48] — (от матери, де) ((мать Сократа = акушерка)) — помочь мысли родиться.

Пример Гегеля: всякий знает, де, что такое становление, но нас удивляет, если анализируя (рефлектируя), мы находим, что «оно бытие и вместе с тем небытие» (67) [50] — «столь огромное различие».

Менон («Менон» Платона) сравнил Сократа с электрическим угрем, который делает прикасающегося к нему «одурманенным» (69) [51]: и я де «в состоянии дурмана» и отвечать *н е м о г у*.

пример, — *моя жена, этот дом — мой дом*, хотя каждый о своем доме и о своей жене говорит: *«этот дом, эта женщина*. Стало быть, равнодушие и безразличность логического «этого» здесь дает трещину, отбрасывается здравым смыслом» (Сочинения, т. 1, стр. 112). В другом месте Фейербах дает следующее разъяснение этого противоречия между языком и единичным: «Для чувственного сознания язык есть как раз нечто нереальное, ничтожное. Следовательно, как же может чувственное сознание быть или оказаться опровергнутым посредством того факта, что отдельное бытие не допускает быть «высказанным»? Чувственное сознание находит в этом как раз опровержение языка, а не опровержение чувственной достоверности» (Сочинения, т. I, стр. 25). *Ред.*

NB

Кант

остроумно!

становление =
небытие и
бытие

...«то, что для меня должно быть истиной и справедливостью, есть дух от моего духа. Но то, что дух таким образом творит из самого себя, что он считает таковым, должно произойти из него, как всеобщего, как духа, действующего в качестве всеобщего, а не из его страстей, интересов, прихотей, капризов, целей, склонностей и т. д. Последние, правда, также представляют собою некое внутреннее, «вложенное в нас природой», но они являются нашими лишь природным образом» (74 — 5) [56]....

очень хорошо
сказано!!

Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм.

Диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный вместо глупый.

Протагор: «человек мера всех вещей» (стр. 76). Сократ: «человек, как мыслящий, есть мера всех вещей».

оттенки!

Ксенофон в «Воспоминаниях» лучше, точнее и вернее изобразил Сократа, чем Платон (стр. 81) [60].

* СОКРАТИКИ.

По поводу софизмов «куча» и «лысый» Гегель повторяет переход количества в качество и обратно: диалектика (стр. 139 — 140) [101 — 102];

почему нельзя назвать отдельного? один из предметов данного рода (столов), именно отличается от остальных тем-то

143 — 144 [103 — 104]. Подробно о том, что «язык выражает в сущности лишь всеобщее; но то, что думают, есть особенное, отдельное. Поэтому нельзя выразить на языке то, что думают.»

(«Это»? Самое общее слово)

NB
в языке
есть только
о б щ е е

Кто *это*? Я. Все люди я. Чувственное вообще?
 Это есть *о б щ е е* и т. д. и т. д. «Этот»??
 Всякий есть «этот».

Разработать:

NB

Плеханов написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц (Бельтов + против Богданова + против кантианцев + основные вопросы и т. д. и т. д.).¹ Из них о большой логике, *п о п о в о д у* нее, *ее* мысли (т. е. *с о б с т в е н н о* диалектика, как философская наука) ничего!!

«Вообще то, что при философствовании получает значимость всеобщее, то, что может быть высказано только всеобщее, а «это», разумеемое, даже совсем и не может быть высказано, — это такое сознание и мысль, до которой совершенно еще не дошло философское образование нашего времени.» (143) [ср. 104]

К ним относит Гегель и «скептицизм новейшего времени» (143) — Канта? и тех, кто говорит, «что чувственная достоверность обладает истиной» (143) [104].

ибо де чувственное «есть всеобщее» (143) [104].

Этим Гегель бьет всякий материализм *кроме* диалектического.

NB ||| NB

назвать имя? — но имя — случайность, и *с а м у ю с у т ь в е щ и* не выражает (как выразить отдельное?) (144) [105]

¹ Имеются в виду следующие работы Плеханова: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», 1895; статьи против Богданова, вошедшие в сборник «От обороны к нападению» (1910); статьи против кантианцев и Э. Бернштейна, К. Шмидта и др., вошедшие в сборник «Критика наших критиков» (1906), и «Основные вопросы марксизма» (1908). Теперь эти работы см. в Сочинениях Плеханова, т. VII, VIII, XI и XVII. *Ред.*

Гегель серьезно «верил», думал, что материализм, как философия, невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль. Здесь он повторял ошибку того самого субъективного идеализма, который он всегда называл «дурным» идеализмом. Объективный (и еще более абсолютный) идеализм зигзагом (и кувырком) подошел *вплотную* к материализму, частью даже *превратился в него*...

Гегель и диалектический материализм

Киренаики считали истинным ощущение «не то, что в нем, не содержание ощущения, но его самого, как ощущение.» (151) [ср. 110]

ощущение в теории познания киренаиков...

Главный принцип школы киренаиков есть, следовательно, ощущение, которое должно быть критерием истины и блага.» (153) [ср. 110].

«Ощущение есть неопределенно единичное» (154), а если де включить мышление, то является общее и исчезает «простая субъективность».

(Феноменологи вроде Маха и К° на вопросе об *общем*, «законе», «необходимости» и т. д. *неизбежно* становятся идеалистами.)

NB!
киренаики и Мах с К

Другой киренаик, Гегезий, «познал» «именно это несоответствие между ощущением и всеобщностью» (155) [113]...

смешивает ощущение как принцип теории познания и как принцип этики. Это NB. Но Гегель *выделил* теорию познания

* ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА.

По поводу плана Платона, чтобы философы управляли государством:

¹ Ср. Ибервега-Гейнце, § 38, стр. 122 (10-ое издание) — и о них же в «Теэтете» Платона. Их скептицизм и субъективизм (киренаиков).

...«Почва истории иная, чем почва философии»...

...«Нужно знать, что такое действие: действие есть деятельность субъекта, как такового, ради особых целей. Все эти цели суть лишь средства, реализующие идею, ибо она есть абсолютная сила.» (193)

К учению Платона об идеях

...«потому что чувственное созерцание ничего не показывает нам в чистом виде, таким, каково оно есть в себе» (Федон) — стр. 213 [158] — поэтому де тело мешает душе.

частные цели
в истории
творят
«идею» (закон
истории)

«чистота»
(=мертвость?)
общих понятий

Значение *общего* противоречиво: оно мертво, оно нечисто, неполно и т. д. и т. д., но оно только и есть *ступень* к познанию *конкретного*, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью. *Бесконечная* сумма общих понятий, законов и т. д. дает *конкретное* в его полноте.

NB
диалектика
познания
NB

Движение познания к объекту всегда может идти лишь диалектически: отойти, чтобы вернее попасть — отступить, чтобы лучше прыгнуть (познать?). Линии сходящиеся и расходящиеся: круги, касающиеся один другого. Узловой пункт = практика человека и человеческой истории.

(Критерий (практика =) совпадения одной
из бесконечных сторон реального.)

NB

эти узловые пункты представляют из себя единство противоречий, когда бытие и небытие, как исчезающие моменты, совпадают на момент, в данные моменты движения (= техники, истории и т. д.)

Разбирая диалектику Платона, Гегель еще раз старается показать отличие субъективной, софистической диалектики от объективной:

«Что все едино, говорим мы о каждой вещи: «эта вещь — одна и одновременно показываем мы в ней множественность, много частей и свойств», — но при этом говорится: «это есть единое в совершенно ином отношении, чем многое»; — мы не соединяем этих мыслей; так идет представление и речь от одного взад и вперед к другому. Если эти переходы туда и обратно совершаются сознательно, то это — пустая диалектика, которая не объединяет противоположности и не приходит к единству.» (232) [ср. 177]

П л а т о н в «Софисте»:

«Трудное и истинное состоит в том, чтобы показать, что то, что есть другое, есть то же самое, — а то, что есть то же самое, есть другое, и именно в одном и том же отношении» (233) [177].

«Но мы должны отдавать себе отчет в том, что как понятие не является только непосредственным в истине, хотя оно и является простым, — но оно является таковым от духовной простоты, является по существу мыслью, возвратившейся в себя (непосредственно есть лишь это красное и т. д.) — так не является оно (понятие) также и только самим внутри себя рефлектирующим, вещь лишь в сознании; но оно существует также и само по себе, т. е. есть предметная сущность»... (245) [ср. 175]...

понятие не есть нечто непосредственное (хотя понятие есть «простая» вещь, но это простота «духовная», простота идеи) — непосредственно только ощущение «красного» («это красное») и т. п. Понятие не есть «только вещь сознания», но понятие есть *с у щ н о с т ь п р е д м е т а*, есть нечто «само по себе»

«пустая
диалек-
тика»

у Гегеля

NB

«пустая
диалектика»

NB:

NB:

объекти-

визм

...«Эту мысль о природе понятия Платон не высказал столь определенно» (245) [175]...

Подробно размазывает Гегель «натурфилософию» Платона, архивздорную мистику идей, в роде того, что «сущность чувственных вещей есть треугольник» (265) [197] и т. п. мистический вздор. Это прехарактерно! Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и вся казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени) превозносит и жует мистику-идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм. Ср. Гегель о Демокрите — ничего!! О Платоне тьма размазни мистической.

идеализм
и мистика
у Гегеля
(и у Платона)

Говоря о республике Платона и о ходячем мнении, что де это — химера, Гегель повторяет свое любимое:

...«что действительно, то разумно. Но нужно знать, различать, что на деле действительно; в обывательской жизни все действительно, но существует различие между миром явлений и действительностью»... (274) [204]

действительное разумно

* ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ.

299 [225] то же стр. 311 [293] «эмпиризм».

Неверно, де, ходячее мнение, что философия Аристотеля есть «реализм» в отличие от идеализма Платона. ((Здесь опять Гегель явно многое натягивает под идеализм.))

Излагая полемику Аристотеля с учениками Платона об идеях, Гегель *скрадывает* ее материалистические черты (ср. 322 — 3 и др.) [244 — 245 и др.].

NB

NB

Проговорился: «Возвеличение Александра {Александра Македонского, ученика Аристотеля} ...как бога не удивительно... бог и человек вообще не столь чужды друг другу»... (305) [231].

((только обернуть))
именно!

Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога (326) [247]. ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму.))

Гегель совсем скомкал критику платоновских «идей» у Аристотеля

Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика *идеализма, как идеализма вообще*: ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» и т. д. Идеалист Гегель трусливо обошел подрыв Аристотелем (в его критике идей Платона) *основ* идеализма.

NB

Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм. Ср. Аристотель против Платон и т. д. Гегель против Кант и т. д.

«Лейкпп и Платон говорят, что движение вечно, но они не говорят почему» (Аристотель. *Метафизика*. XII, 6 и 7) — стр. 328 [248].

Аристотель *так* жалко выводит бога *против* материалиста Лейкппа и идеалиста Платона. У Аристотеля тут эклектизм. А Гегель *прикрывает* слабость ради *мистици*!

NB

Сторонник диалектики, Гегель, не сумел понять *диалектического* перехода *от* материи *к* движению, *от* материи *к* сознанию — второе особенно. Маркс поправил ошибку (или слабость?) мистика.

диалектичен не только переход от материи к сознанию, но и от ощущения к мысли и т. д.

Следующее место особенно ясно показывает, как Гегель покрывает слабости идеализма Аристотеля:

«Аристотель мыслит предметы; выступая в качестве мыслей, они выступают в своей истинности; это их сущность. Это не означает, что предметы природы вследствие этого сами суть мыслящие существа. Предметы мыслятся мною субъективно; тогда моя мысль есть также понятие вещи, и это последнее есть субстанция вещи. В природе понятие существует не как мысль в этой свободе, а плотью и кровью; оно обладает душой и эта душа есть его понятие. Аристотель понимает, что такое вещи в себе и для себя; это и есть их сущность. Понятие не существует для самого себя. Оно ограничено внешностью. Обычная дефиниция истины такова: «истина есть совпадение представления с предметом». Но само представление есть лишь одно какое-либо представление, я со своим представлением (с его содержанием) вовсе не совпадаю: я представляю дом, бревно, но я сам не являюсь ими, — я есть нечто иное, чем представление дома. Лишь в мышлении имеется налицо истинное совпадение объективного и субъективного. *Это — я* (курсив Гегеля). Аристотель, следовательно, находится на высшей точке зрения; нельзя и желать познать более глубокое.» (332 — 3) [ср. 252 — 253]

наивно!!

чем отличается
диалектический
переход от не-
диалектическо-
го? Скачком.
Противоречи-
востью. Пере-
рывом посте-
пенности.
Единством
(тождеством)
бытия и не-
бытия.

«В природе» понятия не существуют «в этой свободе» (в свободе мысли и фантазии человека!!) «В природе» они, понятия, имеют «кровь и плоть». — Это превосходно! Но это и есть материализм. Понятия человека суть *душа* природы — это лишь мистический пересказ того, что в понятиях человека *своеобразно* (это NB: *своеобразно* и *диалектически!!*) отражается природа.

Стр. 318 — 337 [241 — 255] *т о л ь к о о*
метафизике Аристотеля!! Все *с к р а д е-*
н о, что говорит против идеализма Платона
по существу!! Особенно скраден вопрос о
существовании *в н е* человека и человече-
ства!! = вопрос о материализме!

Аристотель эмпирик, но *мыслящий* (340) [ср. 257].
«*Эмпирическое, постигнутое в его синтезе, есть спе-*
кулятивное понятие» (341) (курсив Гегеля).

((ср. Фейерба-
ха¹: евангелие
чувств читать
в связи =
мыслить

совпадение понятий с «синтезом», сум-
мой, сводкой эмпирии, ощущений, чувств
несомненно для философов *всех* направле-
ний. *Откуда* это совпадение? От бога (я,
идея, мысль и т. д. и т. д.) или от (из) при-
роды? Энгельс прав в своей постановке
вопроса.

NB

...«субъективная форма, которая составляет сущ-
ность кантовской философии»... (341)...

Кант

По поводу телеологии Аристотеля:

...«Природа имеет средства в самой себе, и
эти средства суть также цель. Эта цель в природе
есть ее логос, истинно разумное». (349)

«цель» и при-
чина, закон,
связь, разум

...«Рассудок это не только мышление с созна-
нием. Здесь налицо цельное, истинное, глубокое
понятие природы, жизненности»... (348)...

Разум (рассудок), мысль, сознание *без при-*
роды, без соответствия с ней есть фальшь =
материализм!

¹ Имеется в виду Л. Фейербах, Против дуализма тела и души, духа и тела, Сочинения, т. I, стр. 170: «Чувства говорят все, но чтобы понять их изречения, надо связать их. Связано читать евангелия чувств значит мыслить». *Ред.*

Отвратительно читать, как Гегель выхваляет Аристотеля за «истинно спекулятивные понятия» (373) [283] о «душе» и многое другое), размазывая явно идеалистический (= мистический) вздор.

Скрадены *все* пункты *колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом!!!

По поводу взглядов Аристотеля на «душу», Гегель пишет:

«На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого» (375) [284] — иначе, де, душа.

Аристотель О душе II,5:

«Различие (между ощущением и познанием) состоит в том, что то, что производит ощущение, находится вовне. Причина этого лежит в том, что деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее; а это последнее находится в известном смысле в самой душе в качестве субстанции. Поэтому мыслить может всякий, если он хочет... а ощущать зависит не от него — для этого необходимо наличие объекта ощущения.» (377) [286]

Гвоздь здесь — «находится вовне» — *е н е* человека, независимо от него. Это материализм. И эту-то основу, базу, суть материализма Гегель начинает уничтожать посредством болтовни:

«Такова совершенно правильная точка зрения ощущения», пишет Гегель и объясняет, что де «пассивность» несомненно есть в ощущении «безразлично, субъективно или объективно, — в том и другом есть момент пассивности... Аристотель с этим моментом пассивности не отстаёт от идеализма; ощущение всегда с одной своей стороны пассивно. Плох тот идеализм, который полагает, что пассивность и спонтанность духа зависит от

проговорился
на счет
«реализма»

ощущение
и познание

Аристотель
вплотную
подходит к
материализму

NB!!

попался
идеалист!

того, является-ли данная определенность внутренней или внешней, — как будто в ощущении есть свобода; ощущение есть сфера ограниченности»!!... (377—8) [286]

((Идеалист замазывает щель, ведущую к материализму. Нет это не безразлично, *вне* или *внутри*. В этом то и суть! «Вне» это есть материализм. «Внутри» = идеализм. И словечком «пассивность» с умолчанием о слове: («*вне*») у Аристотеля Гегель иначе описал то же *в н е*. Пассивность это и значит вне!! Идеализм *ощущения* Гегель заменяет идеализмом *мысли*, но *т о ж е и д е а л и з м о м*.

NB

...«Субъективный идеализм говорит: нет никаких внешних вещей: они — определенности «нашей самости. По отношению к ощущению с этим можно согласиться. Я пассивен в ощущении, ощущение субъективно; во мне есть бытие, состояние, определенность, а не свобода. Находится-ли ощущение вне меня или во мне, безразлично; оно *е с т ь*» (378)... [ср. 287]

NB

увертка от
м а т е р и а -
л и з м а

Дальше идет знаменитое сравнение души с воском, заставляющее Гегеля вертеться как черт перед заутреней и кричать о «недоразумении, часто порождаемом» этим (378) [287].

Аристотель говорит (о душе, II, 12):

NB

душа = *в о с к*

NB

«Ощущение есть восприятие ощущаемых форм без материи»... «Подобно воску, который принимает только знак золотого кольца с печатью, а не самое золото, — одну лишь чистую его форму».

Г е г е л ь пишет:... «в ощущении до нас доходит только форма, без материи. Иное дело, когда мы действуем практически, — когда едим или пьем. В практической области мы вообще выступаем как отдельные индивидуумы, и притом как отдельные индивидуумы в некотором на-

«иначе»
на практике

личном бытии, будучи сами таким материальным наличным бытием, и держим себя в отношении к материи также материальным образом. Лишь постольку, поскольку мы материальны, мы можем так себя держать; дело в том, что наше материальное существование приходит в действие.» (379) [ср. 287 — 288]

трусливая
увертка от
материализма

((вплотную подход к материализму — и ви-
лянье))

По поводу «воска» Гегель сердится и бранится, что де «это» всякий понимает» (380), «грубейшим образом останавливаются на грубой стороне сравнения» (379) [288] и т. д.

«Никоим образом душа не должна быть пассивным воском и извне принимать определения»... (380) [289]

ха-ха!!!

...«Она (душа) преобразует форму внешнего тела в свою собственную»... (381) [289]... *А р и с т о т е л ь. О д у ш е, III, 2:*

...«Действенность ощущаемого и ощущения одна и та же и едина; но бытие их не одно и то же»... И Гегель комментирует:

Аристотель

...«Мы имеем тело, которое звучит, и субъект, который слышит; бытие — двоякого рода»... (382) [289]

Гегель при-
крывает сла-
бости идеа-
лизма

но вопрос о бытии *вне* человека оставляет в стороне!!! Софистическая увертка *о т* материализма!

Говоря о мышлении, о разуме, Аристотель говорит (О душе, III, 4):

...«Нет ощущения без тела, ум же от тела отделим»... (385) [292]... «Разум подобен книге, на страницах которой ничего в действительности не написано» (386) [293] — и Гегель опять сердится: «дру-

чистая
доска
ха-ха!

гой пресловутый пример» (386) [293], Аристотелю приписывают прямо обратное его мысли и т. д. и т. д. ((и вопрос о бытии *независимо* от ума и от человека скраден!!))—все ради того, чтобы доказать: «Аристотель таким образом не реалист» (389) [295].

ха-ха!
боится!!

А р и с т о т е л ь:

«Поэтому тот, кто не ощущает, ничего не познает и ничего не понимает; если он что-нибудь познает, то необходимо, чтобы он это познал также в качестве представления; ибо представления, это—то же, что ощущения, но они отличаются от них тем, что не имеют материи» (389) [295]...

Аристотель и
м а т е р и а-
л и з м

...«Вопрос о том, познает ли рассудок действительные предметы, когда отвлекается от всякой материи, подлежит еще особому рассмотрению»... (388) [ср. 295—296]

и Гегель *выцарапывает* из Аристотеля, что де «разум и постигаемое только разумом одно и то же» (390) [296] и т. д. Образец идеалистических натяжек идеалиста!! Подделка Аристотеля *под* идеалиста XVIII—XIX века!!

подделка
Аристотеля

*ФИЛОСОФИЯ СТОИКОВ.

По поводу «критерия истины» *с т о и к о в*—«понятое представление» (444—446) [338—340]—Гегель говорит, что сознание сличает лишь представления с представлением же (*н е с предметом*—446 [339]: «истина есть совпадение предмета с познанием» = «знаменитое определение истины» и, следовательно, дело все в «объективном логосе, в разумности мира» (446) [339].

«Мышление не приносит с собой ничего, кроме формы всеобщности и тождества с собой; таким образом, с моим мышлением все может быть согласовано» (449) [ср. 342].

Гегельпротив
стоиков и их
критерия

«Основания не что иное, как восковой нос; для всего можно найти хорошие основания» (469) [ср. 357 и 358]... «Вопрос о том, какие основания должны почитаться хорошими, зависит от целевой установки, от интереса» (там же)...

«Доводы»
есть на все

*ФИЛОСОФИЯ ЭПИКУРА.

Говоря об Эпикуре (342 — 271 до р. х.), Гегель *сразу* (до изложения взглядов) становится в боевую позицию против материализма и заявляет:

«Между тем ясно уже (!! само собой (!!), что если истинным считать ощущаемое бытие, то тем самым вообще уничтожается необходимость понятия, все распадается без всякого спекулятивного смысла и утверждается обывательский взгляд на вещи; и действительно, при этом нет никакого возвышения над точкой зрения обывательского здравого смысла, или, вернее, все снижается до уровня обывательского здравого смысла»!! (473 — 474) [ср. 362]

клеветы на
материализм
почему?

NB

Клеветы на материализм!! «Необходимость понятия» ни капли не «уничтожается» учением об *источнике* познания и понятия!! Несогласие с «здравым смыслом» есть гнилая причуда идеалиста.

Учение о познании и о критерии истины Эпикур называл *Каноникой*. Изложив кратко, Гегель пишет:

«Она так проста, что не может быть ничего более простого, — она абстрактна, но и весьма банальна, — более или менее на уровне обычного сознания, которое начинает рефлексировать. Она основывается на банальных психологических представлениях; они совершенно правильны. Из ощущений мы создаем себе представления как всеобщее, — благодаря этому оно становится устой-

!!!!

чивым. Представления сами (во мнении) испытываются при помощи ощущений, являются-ли они устойчивыми, повторяются-ли. Это в общем правильно, но совершенно поверхностно; это — первое начало, механика представления в отношении первых восприятий» (483) [ср. 369]...

«первое начало» забыто и извращено идеализмом. А д и а л е к т и ч е с к и й материализм один *связал* «начало» с продолжением и концом.

NB: стр. 481 [ср. 367] — о значении *слов* по Эпикуру:

«Каждый предмет получает благодаря впервые ему присвоенному названию свою очевидность, энергию, отчетливость» (Эпикур: *Диоген Лаэртий* X, § 33). И Гегель: «Название есть нечто всеобщее, принадлежит мышлению, превращает многообразное в простое» (481) [367].

«О том, как вообще объективным образом в нас входит то, что находится вне нас — о нашем отношении к предмету, благодаря которому и возникают представления — об этом Эпикур высказал следующие метафизические соображения:

«С поверхности предметов исходит непрерывный поток, который не заметен для ощущения; это происходит вследствие противоположного наполнения, ибо сам предмет все еще продолжает быть полным, и наполнение в твердой среде долго сохраняет порядок и расположение атомов. Движение этих, отделяющихся поверхностей происходит с величайшей скоростью в воздухе, ибо нет необходимости, чтобы отделившееся имело глубину... Ощущение не противоречит такому представлению, если обратить внимание на то, как образы оказывают свое действие; они приносят нам от внешнего некую согласованность, некую симпатию.

!!!

Эпикур:
предметы
вне нас

NB
теория
познания
Эпикура...

Следовательно, от них переходит нечто такое, что в нас является чем-то таким, как внешнее. И вследствие того, что истечение входит в нас, мы знаем об определенности того или другого ощущения; определенное находится в предмете и перетекает таким образом в нас.» (стр. 484 — 5 [ср. 370]. *Диоген Лаэртций*. X, § 48 — 49).

Гениальность догадки Эпикура (300 лет до р. х., — т. е. более 2000 лет до Гегеля) насчет, например, света и его быстроты.

вовсе *с к р ы л* (NB) Гегель *г л а в н о е*: (NB) бытие вещей *в н е* сознания человека и *н е з а-в и с и м о* от него.

— все это Гегель *скрадывает* и говорит только:

...«Таким способом представлять себе ощущение крайне тривиально. Эпикур избрал самый легкий и теперь еще обычный критерий истинного, поскольку оно не воспринимается зрением, а именно: ему не должно противоречить то, что мы видим, слышим и т. д. Ибо в самом деле такие продукты мысли, как атомы, отделение поверхностей и т. п., нельзя видеть. Можно, конечно, видеть и слышать что-то другое; но видимое, с одной стороны, и представляемое и воображаемое — с другой, отлично уживаются друг подле друга. Нет никакого противоречия в их разделении; ибо противоречие выступает только там, где есть соотношение» (485 — 486) [ср. 370]...

образец
извращения
и оклеветания
материализма
идеалистом

Гегель *обошел* таким образом Эпикура и заговорил *о д р у г о м*, чего *Эпикур* здесь не касается и *ч т о с о в м е с т и м о* с материализмом!!

стр. 486 [ср. 371]

Ошибка, по Эпикуру, проистекает от *перерыва* в движении (в движении от предмета к нам, к ощущению или к представлению?).

«Невозможно иметь — пишет Гегель — более скудную (теорию познания)» (486).

Все будет *с к у д н о*, если исказить и обокрасть

Душа, де, по Эпикуру «известное» собрание атомов. «Это сказал также (!!!) Локк... Все это — пустые слова»... (488) [372] ((нет, это гениальные догадки и *указания* пути *науке*, а не поповщине))¹.

NB NB. 489 [379] также 490 [374]

Эпикур приписывает атомам движение «*н о к р и в ы м*», это де «произвол и скука» (488) [ср. 373] у Эпикура — ((а «бог» у идеалистов???)!

«Или же Эпикур отрицает всякое понятие и всеобщее как сущность»... хотя де его же атомы «сами обладают именно этой природой мыслей»... «вся непоследовательность эмпириков» (491) [ср. 374]...

этим *о б х о д и т с я* суть *м а т е р и а л и з м а* и материалистической диалектики

«У Эпикура нет... конечной цели мира, мудрости творца. Нет ничего, кроме происшествий, которые определяются случайным (??) внешним (??) столкновением сочетаний атомов» (491) [ср. 374]...

и Гегель просто *р у г а е т* Эпикура: «Мысли его об отдельных сторонах природы — сами по себе жалки»... (492)...

и сейчас же *полемика* с «естествознанием» «сегодня», которая де, как и Эпикур, рассуждает «по аналогии», «объясняет» (492) [375] — например, свет «как колебания эфира» (493) [376]... «Это точь в точь манера эпикуровских аналогий» (493)...

это *тоже* чудесно!!!! Эпикур (341—270 до р. х.) Локк (1632 — 1704).

Разница = 2000 лет

а электроны?

вздор! ложь! клевета!

NB

бога жалко!!
сволочь
идеалистическая!!

!!

и «манера»
естественных
наук! и их
успех!!

¹ Имеется в виду Локк, Опыт о человеческом разуме, русск. перев. А. Н. Савина, М. 1898. Взгляды Локка на материю и атомистику см. стр. 98 и сл., 188 и сл., 296 и сл., 313 — 315, 542 и сл. *Ред.*

((современное е с т е с т в о з н а н и е ср. Эпикур — против (NB) Гегеля)) [376]

у Эпикура «предмет, принцип является не чем иным, как принципом нашего обычного естествознания... это все та же манера, которая лежит в основе нашего естествознания» (495 — 6) [378]...

Эпикур и современное естествознание

верно только указание на незнание диалектики вообще и диалектики понятий. Но критика *м а т е р и а л и з м а* швах.

«Вообще об этой манере (философии Эпикура) нужно сказать, что и у нее также есть сторона, с которой она имеет ценность. Аристотель и более древние мыслители исходили из всеобщей мысли в натурфилософии и из нее развили понятие. Это — одна сторона; другая сторона, это — необходимость поднять опыт до всеобщности, найти законы; это значит, что то, что следует из абстрактной идеи, должно совпасть с всеобщим представлением, в которое превращены опыт и наблюдение. У Аристотеля, например, априорная сторона превосходна, но она недостаточна, потому что у него отсутствует сторона соединения, связи с опытом, наблюдением. Это возведение единичного к всеобщему есть нахождение законов, природных сил и т. д. Можно сказать, что Эпикур открыл эмпирическое естествознание, эмпирическую психологию. Целям, рассудочным понятиям, которыми оперировали стоики, был противопоставлен опыт как чувственная наличность. Там — абстрактный, ограниченный рассудок, не имеющий в себе истины, а следовательно без присутствия и действительно-сти природы; здесь — наоборот налицо природа: чувство природы более истинное, чем те гипотезы.» (496 — 7) [378 — 379]

!NB!

NB!!

NB

NB

NB

(это почти вплотную подход к диалектическому материализму),

NB

NB
NB

Значение Эпикура — борьба с «суетериями» греков и римлян (498) [379] — а современных попов?

весь де этот вздор, не перебежал-ли дорогу заяц (498) [379] и т. п. (а боженька?)

«и из нее (философии Эпикура) главным образом исходили те представления, которые всецело отрицали существование сверхчувственного» (498) [379].

|| но, де, это хорошо лишь для «конечных»... «Отпадает суеверие, но вместе с ним падают также внутренне обоснованная связь и мир идеального» (499) [380]. Это *Nota bene*.

Стр. 499 [380]: Эпикур о душе: более тонкие (NB) атомы, более быстрое (NB) движение их, связь (NB) их и т. д. и т. д. с телом (Диоген Лаэций X, § 66; 63 — 4) — очень наивно и хорошо! — а Гегель сердится, **бранится**: «болтовня», «пустые слова», «отсутствие мыслей» (500) [381].

Боги, по Эпикуру, суть «всеобщее» (506) [385] вообще — «частью они суть в числе» как число т. е. абстракция от чувственного...

«Отчасти они (боги) совершенство, подобное человеческому, которое возникает благодаря подобию образов из непрерывного слияния подобных образов в одно и то же» (507) [385].

Гегель о плюсах материализма

NB

за что ценили (классики) идеализм?

для Гегеля «душа» есть **тоже** предрассудок

NB

боги = совершенство, подобие человеческому ср. Фейербах¹

*ФИЛОСОФИЯ СКЕПТИКОВ.

Говоря о скептицизме, Гегель указывает на его кажущуюся «непобедимость» (538) [406]:

«В самом деле, человека, который желает непременно быть скептиком, нельзя переубедить или

NB

¹ Имеется в виду Людвиг Фейербах, «Сущность христианства» и «Сущность религии»; ср. места из «Сущности религии», приведенные Лениным в его конспекте этой книги: «Ленинский сборник», XII, стр. 115, 117, 119. *Ред.*

заставить принять положительную философию,— точно так же, как нельзя заставить стоять парализованного с головы до ног человека.» (539) [ср. 407]

«Положительная философия может по отношению к нему (мыслящему скептицизму) сознавать, что она содержит в себе отрицательную сторону скептицизма, последний ей не противоположен, не находится вне ее, а заключен в качестве момента в ней; но она заключает в себе отрицание в его истинности, каким его не имеет скептицизм.» (539) [ср. 408]

(отношение философии к скептицизму:)

«Философия диалектична, эта диалектика есть изменение: идея, как отвлеченная идея, есть инертное, сущее, но истинна она лишь постольку, поскольку она себя воспринимает как живую; в том состоит ее внутренняя диалектичность, что она снимает свой покой, свою инертность. Таким образом, философская идея диалектична внутри себя, а не случайно; скептицизм, наоборот, пользуется своей диалектикой случайным образом,— наталкиваясь на тот или другой материал, на то или другое содержание, он показывает, что они отрицательны внутри себя.» (540) [ср. 408 — 409]...

Старый (*Древний*) скептицизм надо отличать от *нового* (называется лишь (540) [409] Шульце в Геттингене).

Атараксия(безмятежность?)как идеал скептиков:

«Так, Пиррон однажды на корабле во время бури, указав своим оробевшим спутникам на свинью, которая сохраняла полное равнодушие и спокойно продолжала жрать, сказал: вот в такой безмятежности должен пребывать мудрец» (Диоген Лаэртций. IX, 68) — стр. 552 [ср. 419].

«Скептицизм не есть сомнение. Сомнение — прямая противоположность покоя, который является его результатом». (552) [ср. 410]

... Напротив, скептицизм равнодушен как к одному, так и к другому» (553) [ср. 411, 418, 419]...

хорошо
сказано!!

NB
диалектика
скептицизма
«случайна»

недурной
анекдот про
скептиков

NB
скептицизм
не есть
сомнение

Шульце-Энезидем выдает за скептицизм — что де все чувственное истина (557) [ср. 409], но скептики не то говорили: надо де «сообразоваться с ним», сообразоваться с чувственным, но это де не истина. Новый скептицизм *не* сомневается в реальности вещей. Старый скептицизм сомневается в реальности вещей.

NB

2-ой век по р. х. все у <i>Секста Эмпирика</i>

Тропы (обороты, аргументы и т. д.) скептиков:

- а.* Различие организации животных (558) [423].
Разные ощущения: желтушному белое кажется желтым и т. д.
- б.* Различие людей. «Идиосинкразия» (559) [424]. Кому верить? Большинству? Глупо: нельзя опросить (560) [425].

Различие философий: ссылка нелепая, возмущается Гегель: ...«такие люди видят все в философии, только как раз ее — философию — они не замечают» (561) [426]... «Как бы различны ни были между собой философские системы, их различия не так велики, как различие между белым и сладким, зеленым и шероховатым; они сходятся в том, что все они являются философскими учениями, и это именно то, что упускается из виду.» (561)

NB

...«все тропы направлены против есть; но истина и не есть это сухое есть, — она по существу представляет собой процесс» (562) [426]...

NB

- в.* Различие организации орудий чувств; разные органы чувств разное воспринимают (на крашеной доске глазу нечто кажется приподнятым, ощущению же нет) (562) [426].

d. Различие обстоятельств в субъекте

спокойствие страсть и т. д.

e. Различие расстояний и т. д.

земля вокруг солнца
или наоборот и т. д.

f. Смешение (запах при сильном солнце и без и т. д.).

g. Состав вещей (стекло — разбитое не прозрачно и т. д.).

h. «Относительность вещей» (*«релятивность»*).

i. Частота, редкость явлений и т. д.; привычка.

k. Обычай, законы и т. д. их различие...

(10) это все *с т а р ы е* тропы и Гегель: это все «эмпирическое» — «отказ перейти к понятию» (566) [430]... Это де «тривиально», но...

«Но, действительно, против догматизма обы-
вательского здравого смысла они довольно метки»
(567) [431]...

Б новых троп (уже де гораздо выше, со-
держат *диалектику*, касаются *понятий* — тоже
по Сексту.

а. Различие *мнений ф и л о с о ф о в*...

б. Впадение в бесконечность (одно зависит
от другого и *т. д.* бесконечно)

с. Релятивность (предпосылок).

д. Предположение. Догматики выставляют
бездоказательные предположения.

е. Взаимность. Круг (порочный)...

«Эти скептические тропы на самом деле заде-
вают то, что называется догматической филосо-
фией (она по природе своей принуждена вращаться
в этих формах) не в том смысле, что она имеет
положительное содержание, а в том, что она нечто
определенное утверждает в качестве абсолют-
ного.» (575) [438]

NB

против абсолюта Гегель! Вот где зародыш диалектического материализма.

NB

«Для критицизма, который вообще ничего не хочет знать о «в себе» (не ничего) (sic!), ничего об абсолютном, всякое знание о существующем в-себе, как таковом, есть догматизм; между тем он сам-то и есть наихудший догматизм, ибо утверждает, что «я», единство самосознания, в противоположность бытию, существует в себе и для себя, и вне него точно так же существует нечто «в себе», причем они оба абсолютно не могут встретиться друг с другом.» (576) [438]

«Критицизм»
есть «худший
догматизм».

«Эти тропы попадают в догматическую философию, которой свойственна эта манера выставить в качестве определенности тот или другой принцип, высказывая его в виде какого-либо определенного положения. Такой принцип всегда обусловлен; и поэтому он имеет диалектику, разрушение в себе себя самого.» «Эти тропы превосходное оружие против рассудочной философии.» (577) [ср. 439]

хорошо
сказано!!!

диалектика=
«разрушение
себя самого»

Например, де, Секст вскрывает диалектику понятия *точки*. Точка не имеет измерения? Значит она *вне* пространства!! Она есть граница пространства в пространстве, [...] отрицание пространства и в то же время «причастна к пространству» (579) [ср. 440] — «есть тем самым диалектическое внутри себя» (579) [ср. 440].

NB

«Эти тропы... бессильные против *спекулятивных* идей, потому что они в себе самих содержат *диалектический* момент и *снятие* конечного» (580).

NB

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

КНИГА ВТОРАЯ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(Продолжение)

Г л а в а II.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ ПЕРВОГО ПЕРИОДА: ОТ СОФИСТОВ ДО СОКРАТИКОВ.

В этом втором отделе мы должны рассмотреть, *во-первых*, софистов, *во-вторых*, Сократа и, *в-третьих*, сократиков в более тесном смысле. Платона же мы отделяем от них и рассматриваем вместе с Аристотелем в третьем отделе.

Ноῦς, который сначала понимали лишь очень субъективно, понимали лишь как цель, а именно как то, что есть цель *для человека*, т. е. как благо, Платон и Аристотель понимают общеобъективным образом, понимают как род или идею. Так как теперь выдвигают в качестве первоначала мысль, и это первоначало на первых порах носит субъективный характер, а именно рассматривается как субъективная деятельность мышления, то вместе с тем, как начинают рассматривать абсолютное как *субъект*, наступает эпоха субъективной рефлексии, т. е. в этом периоде, совпадающем с разложением Греции благодаря Пелопоннесской войне, берет свое начало принцип новейшего времени.

Так как в *ноῦς*'е Анаксагора, как представляющем собою еще совершенно формальную, определяющую самое себя деятельность, определенность еще совершенно неопределенна, обща и абстрактна, а, следовательно, еще совершенно бессодержательна, то общей точкой зрения, из которой теперь исходят, является непосредственная потребность перейти к содержанию, которое начало бы собою действительное определение. Но что такое это абсолютно всеобщее содержание, которое абстрактное мышление, как определяющая себя деятельность, сообщает себе? Вот в чем здесь существенный вопрос. Наивному мышлению более древних философов, с общими мыслями которых мы познакомились, противостоит теперь *сознание*. Между тем как до сих пор субъект, когда он размышлял об абсолютном, продуцировал лишь мысль, и его уму предносилось это содержание, теперь делается дальнейший шаг; этим шагом вперед является понимание, что это содержание не есть целое и что в объективную целостность существенно

входит также и мыслящий субъект. Но эта субъективность мышления носит в свою очередь двоякий характер: она, во-первых, есть бесконечная, соотносящая себя с собою форма, получающая в качестве чистой деятельности всеобщего определенное содержание; она, с другой стороны, есть возвращение духа из объективности в самого себя, так как сознание, рефлектируя об этой форме, усматривает, что полагающим это содержание является мыслящий субъект. Поэтому, если сначала мышление, вследствие того, что оно углублялось в предмет, еще не имело, как таковое, содержания (например уоо; Анаксагора), так как это содержание находилось на другой стороне, то теперь с возвращением мышления, как сознания того, что субъект-то и есть мыслящий, связана другая сторона, а именно то, что теперь его задачей является приобретение для себя существенно абсолютного содержания. Это содержание, взятое абстрактно, может в свою очередь быть двоякого рода: либо «я» является в отношении определения существенным, когда оно делает само себя и свои интересы своим содержанием, либо содержание определяется как совершенно всеобщее. Согласно этому дело идет о двух точках зрения относительно вопроса о том, как следует понимать определение в себе и для себя сущего и как оно при этом находится в непосредственном отношении к «я» как к мыслящему. При философствовании важно главным образом то, что хотя «я» и полагает содержание, однако это полагаемое содержание мыслимого есть в себе и для себя сущий предмет. Если останавливаются на том, что «я» есть полагающее, то это — дурной идеализм новейшего времени. В прежнее время, напротив, не застревали на том, что мыслимое дурно, потому что я его полагаю.

У софистов содержание есть лишь *мое* содержание, нечто субъективное: *в себе и для себя сущее* содержание выдвинул Сократ, а сократики в непосредственной связи с ним лишь *более точно определили* это содержание.

А. СОФИСТЫ.

Понятие, которое разум в лице Анаксагора нашел существенным, есть простое отрицательное, в котором утопает всякая определенность, все сущее и единичное. Перед понятием ничто не может устоять, так как оно есть именно беспредикатное абсолютное, для которого решительно все есть лишь момент; для него, следовательно, если можно так выразиться, нет ничего прибитого гвоздями. Именно понятие есть тот *текущий* переход Гераклита, то движение, та щелочь,

разъедающей силе которой ничто не может сопротивляться. Понятие, находящее само себя, находит себя, следовательно, как абсолютную силу, перед которой все исчезает, и, таким образом, теперь все вещи, всякое существование, все, признаваемое прочным, становится текущим. Это прочное — будь то прочность естественного бытия или прочность определенных понятий, основоположений, нравов и законов — начинает колебаться и теряет свою опору. В качестве всеобщего такие основоположения и т. д., правда, сами входят в состав понятия, однако их всеобщность составляет лишь их форму, их же содержание, как нечто определенное, приходит в движение. Возникновение этого движения мы видим у так называемых софистов, которые нам встречаются здесь в первый раз. Название *софиста* они сами себе дали, разумея под ним учителей мудрости, т. е. таких учителей, которые могут *сделать* людей *мудрыми* (*σοφίζειν*). Таким образом, софисты представляют собою прямую противоположность нашим ученым, которые стремятся лишь к знаниям и исследуют то, что *есть* и *было*, так что в результате получается масса эмпирического материала, где открытие новой формы, нового червя или другого насекомого и нечисти почитается великим счастьем. Наши ученые профессора постольку куда невиннее софистов, однако за эту невинность философия не даст ни гроша.

Что же касается *отношения софистов к обыденному представлению*, то они получили дурную славу как у представителей здравого человеческого смысла, так и у представителей морали: у первых — вследствие своего теоретического учения, так как бессмысленно думать, что ничего не существует, а у последних — из-за того, что они опрокидывают все правила и законы. Что касается первого пункта, то нельзя, разумеется, остановиться на этом беспорядочном движении всех вещей, беря его лишь с отрицательной стороны; однако покой, в который оно переходит, не есть восстановление движущегося в его прежней неизблемости, так что в конце концов вышло бы то же самое, что было раньше, и движение оказалось бы только излишней возней. Но софистика обыденного представления, страдающего отсутствием культуры мысли и не обладающего наукой, состоит именно в том, что она признает свои определенности, как таковые, в себе и для себя сущими, и масса жизненных правил, опытных положений, принципов и т. д. признаются ею абсолютно неизблемыми истинами. Но дух есть единство этих многообразных ограниченных истин, которые все без исключения наличны в нем лишь как снятые, признаются лишь

относительными истинами, т. е. вместе со своим пределом, в их ограниченности, а не как существующие сами по себе. Эгих истин поэтому на самом деле уже не существует даже для самого обыденного рассудка, и он в другой раз признает и сам утверждает пред своим сознанием значимость противоположных истин или, говоря иначе, он знает, что он непосредственно говорит противоположное тому, что хочет сказать, что его выражение есть, следовательно, лишь выражение противоречия. В своих действиях вообще, а не только в дурных действиях, обыденный рассудок сам нарушает эти свои максимы и основные положения, и если он ведет *разумную* жизнь, то она в сущности является лишь непрерывной непоследовательностью, исправлением ограниченной максимы поведения посредством нарушения другой. Многоопытным образованным государственным человеком, например, является тот, который умеет найти средину, обладает практическим умом, т. е. поступает согласно всему объему подлежащего случая, а не согласно одной его стороне, находящей свое выражение в одной максиме. Напротив, тот, кто во всех случаях действует согласно одной максиме, называется педантом и портит дело себе и другим. В самых обыкновенных вещах дело тоже обстоит так. Например, «верно, что предметы, которые я вижу, существуют; я верю в их реальность». Так говорит легко каждый; но на самом деле неправда, что он верит в их реальность; он скорее принимает противоположную точку зрения, ибо он ест и пьет их, т. е. он убежден, что эти вещи *не существуют в себе* и их бытие не обладает незыблемостью, существенностью. Обыденность, следовательно, уж лучше в своих действиях, чем в своих мыслях, ибо ее действующим существом является весь дух. Здесь же, в своих мыслях, он не сознает себя духом, а в его сознании выступают такие определенные законы, правила, общие положения, которые кажутся рассудку абсолютной истиной, но ограниченность которых он сам опровергает в своих действиях. И вот, когда понятие обращается против этого богатства сознания, которым, как последнее ошибочно полагает, оно обладает, и сознание начинает чувствовать угрозу своей истине, без которой оно не существовало бы, — когда начинают шататься его незыблемые истины, оно приходит в ярость, и понятие, которое в этом процессе своей реализации берется за обыденные истины, навлекает на себя вражду и поношение. Такова причина всеобщего вопля против софистики; это — вопль здравого смысла, который иным образом не умеет себе помочь.

«Софистика», разумеется, это — выражение, пользующееся дурной

репутацией; софисты получили дурную славу в особенности благодаря их антагонизму к Сократу и Платону; вследствие этого это слово обыкновенно означает либо произвольное опровержение, колебание чего-то истинного посредством ложных оснований, либо доказательство посредством таких же оснований чего-то ложного. Этот дурной смысл слова «софистика» мы должны оставить в стороне и забыть о нем. Теперь же, напротив, мы будем рассматривать софистику с *положительной, собственно научной стороны*, постараемся установить, каково было положение софистов в Греции.

Именно софисты стали теперь вообще применять простое понятие как мысль (которая уже в элеатской школе у Зенона начинает обращаться против своего чистого подобия, против движения) к мирским предметам и пропитали ею все человеческие отношения, так как она теперь осознала себя абсолютной и единственной сущностью и ревниво пользовалась по отношению ко всему другому своей силой и властью, карая ею это другое за то, что оно хочет получать признание в качестве чего-то определенного, не представляющего собою мысль. Тождественная сама с собою мысль направляет, следовательно, свою отрицательную силу против многообразных определенностей теоретической и практической области, против истин естественного сознания и непосредственно пользующихся признанием законов и основоположений; и то, что для представления прочно, растворяется в ней, позволяя постольку особой субъективности сделать самое себя первым и неизбежным и относить все к себе.

Выступив теперь, именно это понятие стало более общей философией; притом не только лишь философией, а также и общим *образованием*, которое каждый человек, не принадлежащий к невежественной черни, приобретал и должен был приобретать себе. Ибо образованием мы именно и называем применяемое в действительности понятие, поскольку оно выступает не чисто в своей абстрактности, а в единстве с многообразным содержанием всякого представления. Но в образовании понятие есть господствующее и движущее потому, что в обоих познается определенное в его границе, в его переходе в другое. Это образование сделалось целью преподавания, и поэтому тогда существовало множество учителей софистики. Следует даже сказать, что софисты были учителями Греции, и лишь благодаря им образование вообще получило там существование; они заменили собой, таким образом, поэтов и рапсодов, которые были раньше учителями по всем предметам. Ибо религия не была у греков учительницей, так

как она не была предметом преподавания; жрецы приносили жертвы, делали предсказания, толковали изречения оракула, но преподавание все же представляет собою нечто совершенно другое. Софисты же давали уроки мудрости, преподавали вообще науки: музыку, математику и т. д., и это даже было их первой задачей. Еще до Перикла в Греции пробудилась потребность в образовании, достигаемом посредством мышления, рефлексии; люди, как полагали тогда, должны быть образованными в своих представлениях, определяться к действию в своих отношениях уже не только оракулом или нравами, страстью, минутными чувствами, а мышлением, — как и вообще целью государства является всеобщее, под которое подводится особенное. Имея своей целью это образование и распространяя его, софисты составляли как бы особое сословие, занимались преподаванием как промыслом, должностью и заменяли собою школы. Они странствовали по городам Греции и давали образование ее молодежи.

Образование является, правда, неопределенным выражением. Но более точный его смысл состоит в том, что то, что должно быть приобретено свободной мыслью, должно проистекать из нее самой и быть собственным убеждением. Теперь уже не верят, а исследуют; короче говоря, образование, это — так называемое в новейшее время *просвещение*. Мышление ищет общих принципов, руководясь которыми оно оценивает все, что должно получать наше признание, и мы ничего не признаем, кроме того, что соответствует этим принципам. Мышление принимает на себя, следовательно, задачу сравнивать положительное содержание с собою, растворять прежнее конкретное содержание веры; оно, с одной стороны, должно расщеплять содержание, а с другой — изолировать и удерживать в отдельности эти частности, эти особенные точки зрения и стороны. Благодаря тому именно, что эти стороны, не представляющие собою, собственно говоря, ничего самостоятельного, а являющиеся лишь моментами некоего целого, отрываются от этого целого, соотносятся с собой, они получают форму чего-то всеобщего. Каждую из них можно таким образом возвести в ранг *основания*, т. е. в ранг всеобщего определения, которое в свою очередь применяют к особнным сторонам. Образование предполагает, следовательно, что мы знакомы с всеобщими точками зрения, связанными с каким-либо действием, происшествием и т. д., предполагает, что мы формулируем точки зрения и, следовательно, суть дела в общем виде, чтобы сознать то, о чем идет речь. Судья знает различные законы, т. е. различные юридические точки зрения, исходя из которых следует

рассматривать тяжбу, дело; эти законы уже сами по себе являются всеобщими сторонами, благодаря которым он обладает всеобщим сознанием и рассматривает сам предмет в общем виде. Образованный человек, таким образом, умеет сказать кое-что о каждом предмете, отыскать о нем точки зрения. Этим образованием Греция была обязана софистам, так как они учили людей мыслить о том, что должно пользоваться у них признанием, и, таким образом, их образование было подготовкой как к философии, так и к красноречию.

Чтобы достигнуть этой двойной цели, софисты опирались на стремление стать мудрым. Мудростью считают именно знание того, что составляет силу среди людей и в государстве и что я должен признавать таковой; зная эту силу, я умею также побуждать других действовать в соответствии с моей целью. Отсюда восхищение, предметом которого были Перикл и другие государственные люди; ими восхищались потому, что те знали, что им нужно, и умели поставить других на надлежащее место. Тот человек силен, который умеет сводить дела людей к абсолютным целям, движущим людьми. Предметом учения софистов был, следовательно, ответ на вопрос: что является силой в мире? А так как одна лишь *философия* знает, что этой силой является всеобщая, растворяющая все особенное мысль, то софисты были также и спекулятивными философами. Но учеными в собственном смысле они не были уже потому, что еще не существовало свободных от философии положительных наук, которые, в сухой форме, трактовали бы не о человеке, взятом как целое, и не о его существенных сторонах.

Кроме того они преследовали самую общую практическую цель, стремились научить сознать, что именно важно в нравственном мире и что доставляет удовлетворение людям. Религия учила, что боги являются теми силами, которые управляют людьми. Непосредственная нравственность признавала господство закона: человек должен удовлетворяться, поскольку он согласуется с законами, и полагать, что другие тоже получают удовлетворение, следуя этим законам. Но благодаря ворвавшейся рефлексии человек уже не довольствуется подчинением законам как авторитету и внешней необходимости, а хочет доставить удовлетворение самому себе, убедиться посредством собственной рефлексии, что для него обязательно то именно, что есть цель и что он должен делать для достижения этой цели. Таким образом, влечения и склонности человека становятся властвующей над ним силой, и лишь удовлетворяя их, он получает удовлетворение.

Софисты учили о том, каким образом можно привести в движение эти силы в эмпирическом человеке, так как нравственное благо перестало быть решающим фактором. Сводить же обстоятельства к этим силам учит *красноречие*, которое именно вызывает в слушателях гнев и страсти, чтобы добиться чего-нибудь. Поэтому софисты сделались главным образом учителями красноречия; последнее есть как раз то искусство, посредством которого отдельное лицо может приобрести почет у народа, равно как и осуществлять то, что служит на пользу последнему; для этого, разумеется, требуется демократическое государственное устройство, в котором гражданам принадлежит последнее решение. Так как красноречие было одним из первых требований для того, чтоб управлять народом или убеждать его в чем-либо, то софисты давали образование, служившее подготовкой к исполнению общего призвания греческой жизни, — к государственной деятельности; это образование готовило государственных людей, а не чиновников, которые должны сдавать экзамены по специальным знаниям. Но красноречие характеризуется в особенности тем, что оно выдвигает многообразные точки зрения и придает силу тем из них, которые согласуются с тем, что мне кажется полезным; оно есть, следовательно, образование, позволяющее выдвигать в применении к данному конкретному случаю одни точки зрения, а другие отодвигать на задний план. Этим занимается также аристотелевская *Топика*; она указывает категории или определения мысли (*τόποις*), которые надо принимать во внимание, чтобы научиться говорить. Но софисты были первыми, стремившимися к познанию этих категорий.

Такова была общая задача софистов. А как они ее выполняли, какие *приемы* они употребляли, — вполне определенную картину этого мы находим в «Протагоре» Платона. Платон дает здесь Протагору высказаться об искусстве софистов более подробно. А именно, Платон изображает в этом диалоге, что Сократ провожает молодого человека, по имени Гиппократ, который хочет отдать себя в полное распоряжение только что прибывшему в Афины Протагору, чтобы проникнуть в науку софистов. По дороге Сократ спрашивает Гиппократа, что это за мудрость софистов, которой он хочет научиться. Гиппократ отвечает сначала: «искусство речи», ибо софист — это такой человек, который умеет делать сильным (*δεινόν*) в речах. И в самом деле в образованном человеке или народе раньше всего бросается в глаза умение хорошо говорить или, рассматривая предметы, брать их с многих сторон. Необразованный человек

чувствует себя не по себе, общаясь с такими людьми, легко схватывающими все точки зрения и умеющими их высказать. Французы, например, хорошие собеседники, и мы, немцы, называем это умением болтать; но на самом деле одно лишь говорение не делает человека хорошим собеседником, а требуется для этого еще и образование. Можно владеть языками в совершенстве, но, если человек не образован, он не будет хорошо говорить. Мы изучаем поэтому французский язык не только для того, чтоб хорошо говорить по-французски, но и для того, чтобы усвоить себе французское образование. Уменье, которое должно было быть достигнуто с помощью софистов, заключалось также в том, что человек научался иметь в виду многообразные точки зрения и непосредственно вызывать в уме эти богатства категорий, чтобы рассматривать согласно им какой-нибудь предмет. Сократ, разумеется, возражает на это, что Гиппократ еще недостаточно определил принцип софистов, и он, Сократ, еще не знает точно, что такое софист; «однако,—говорит он,—пойдем туда».¹ Ибо когда человек хочет изучать философию, он ведь также еще не знает, что такое философия, так как если бы он это знал, ему не приходилось бы изучать ее.

Придя вместе с Гиппократом к Протагору, Сократ находит последнего в обществе перворазрядных софистов и окруженного слушателями. «Он разгуливал и, подобно Орфею, завораживал людей своими речами; Гиппий восседал на высоком седалище, окруженный меньшим числом слушателей; Продик лежал, окруженный многочисленными поклонниками». Изложив Протагору просьбу, сказав ему, что Гиппократ хочет сделаться его учеником, чтобы с помощью полученной им науки сделаться значительным человеком в государстве, Сократ спрашивает еще, должны ли они с ним говорить об этом при всех или наедине. Протагор хвалит эту предусмотрительность и отвечает: вы поступаете благоразумно, желая употребить эту предосторожность. Ибо так как софисты странствовали по городам, и многие юноши, оставляя родителей и друзей, примкнули к ним, убежденные в том, что общение с этими софистами сделает их лучшими, то софисты навлекли на себя много зависти и неудовольствий,—ведь все новое вызывает вражду. Об этом Протагор говорит пространно: «Но я утверждаю, что софистическое искусство древне, но что те древние, которые применяли его, опасаясь вызвать этим

¹ *Plat., Protag.*, p. 310 — 314, ed. Steph. (p. 151 — 159, ed. Bekk.).

неудовольствие» (ибо необразованный враждебен образованному), «набрасывали на него покрывало и прятали его в нем. Одни из них, как, например, Гомер и Гесиод, излагали его в поэзии, другие, как, например, Орфей и Музей, закутывали его в мистерии и изречения оракулов. Некоторые, как, я полагаю, преподавали его также посредством гимнастики, как, например, Иккий Тарентинский и еще ныне живущий, никому не уступающий в этом искусстве, софист Геродик Селибрийский; многие же другие передавали это искусство посредством музыки». Как видим, Протагор приписывает, таким образом, софистам стремление давать вообще духовную культуру: способствовать достижению нравственности, присутствия духа, любви к порядку, способности ума ориентироваться во всяком деле. Он к этому прибавляет: «Все те, которые опасались зависти к наукам, пользовались такими покровами и масками. Но я полагаю, что они не достигали своей цели; проникательные люди в государстве угадывали же, а толпа ничего не замечает и повторяет лишь то, что говорят эти проникательные люди. Но те, которые ведут себя таким образом, делают себя еще более ненавистными и сами навлекают на себя подозрение, что они обманщики. Поэтому я пошел по противоположной дороге и открыто признаю, не отрицаю (*ὁμολογῶ*), что я софист» (Протагор, действительно, и был первым, назвавшим себя софистом), «и что я занимаюсь тем, что даю людям духовную культуру (*παιδεύειν*)».¹

Дальше, где говорится более подробно о том, какое умение даст Гиппократу наставление Протагора, Протагор отвечает Сократу: «Твой вопрос разумен, а на разумный вопрос я охотно отвечаю. С Гиппократом не случится того, что случился бы с ним при других учителях (*σοφιστῶν*). Последние именно прямо обижают юношей (*λῶβῶνται*), ибо они снова их приводят против их воли к тем именно наукам и знаниям, от которых они хотят убежать, — обучают их арифметике, астрономии, геометрии и музыке. Тот же, который обращается ко мне, приводится мною не к чему иному, как к той цели, ради которой он ко мне обратился». Юноши, следовательно, приходили к нему без предубеждения, руководясь желанием сделаться посредством его наставлений образованными людьми и доверяя ему, что он, как учитель, знает дорогу, идя по которой можно достигнуть этой цели. Об этой общей цели Протагор высказывается следующим образом: «Научение состоит в том,

¹ *Plat.*, *Protag.*, p. 314 — 317 (p. 159 — 164).

чтобы привести к правильному пониманию (εὖβουλία) того, как лучше всего управлять своими домашними делами: также и в отношении к государственной жизни научение состоит в том, чтобы сделать искуснее отчасти в высказываниях о государственных делах, отчасти же в том, чтобы научить, как принести возможно большую пользу государству». Таким образом, здесь выступают двоякого рода интересы: интересы отдельных лиц и интересы государства. Теперь Сократ выдвигает общее возражение и в особенности выражает свое удивление по поводу последнего утверждения Протагора, что он обучает умелости в государственных делах. «Я полагал, что гражданской добродетели нельзя научить». Основное положение Сократа состоит вообще в том, что добродетели нельзя научить. И теперь Сократ приводит в пользу своего утверждения следующий довод: «Те люди, которые обладают гражданским искусством, не могут его передать другим. Перикл, отец этих присутствующих здесь юношей, обучал их всему тому, чему учителя могут научить; но той науке, в которой он велик, он их не обучал. В этой науке он оставляет их бродить, авось они сами набредут на эту мудрость. Точно так же и прочие великие государственные люди не обучали своей науке других, родственников ли или чужих».¹

Протагор возражает, что этому искусству можно научить, и показывает, почему великие государственные люди не научили своему искусству других: он спрашивает, должен ли он излагать свои мнения в форме мифа, как старший, говорящий с молодыми, или он должен высказаться, излагая доводы разума. Общество предоставляет ему выбор, и тогда он начинает следующим бесконечно замечательным мифом. «Боги поручили Прометею и Эпиметею разукрасить мир и наделить его силами. Эпиметей роздал крепость, способность летать, оружие, одежду, травы, плоды, но по неразумию он все это потратил на зверей, так что для людей ничего не осталось. Прометей увидел, что они не одеты, не имеют оружия, беспомощны, а уже приближался момент, когда форма человека должна была выйти на свет. Тогда он украл огонь с неба, украл искусство Вулкана и Минервы, чтобы наделить людей всем нужным для удовлетворения их потребностей. Но им недоставало гражданской мудрости, и, живя без общественных уз, они впали в постоянные споры и бедствия. Тогда Зевс приказал Гермесу

¹ *Plat., Protag.*, p. 318 — 320 (p. 166 — 170).

дать им прекрасный стыд» (естественное послушание, благоговение, уважение детей к родителям, людей — к высшим, лучшим личностям) «и закон. Гермес спросил, как мне распределить их? раздать ли их немногим людям, как частные искусства, подобно тому, как некоторые люди обладают наукой врачевания и помогают другим? Зевс ответил, надели ими всех, ибо никакой общественный союз (πόλις) не может существовать, если только немногие будут причастны этим качествам, и постанови закон, что того, кто не может быть причастным стыду и закону, того должно истребить, как язву государства. Когда афиняне хотят возвести постройку, они совещаются с архитекторами, и когда они намереваются делать какие-нибудь другие частные дела, они совещаются с теми, которые в них опыты. Когда же они хотят принять решение и постановление о государственных делах, они допускают всех к совещанию. Ибо или все должны быть причастны этой добродетели, или государство не может существовать. Если поэтому какой-нибудь человек неопытен в искусстве игры на флейте и все же выдает себя за мастера в этом искусстве, то его справедливо считают сумасшедшим. В отношении же справедливости дело обстоит иначе. Если какой-нибудь человек несправедлив и сознается в этом, то его считают безумным, он должен по крайней мере надеть на себя личину справедливости, ибо или каждый действительно должен быть причастным ей или — быть вычеркнутым из общества».¹

Что эта гражданская наука предназначена к тому, «чтобы каждый мог ее приобрести посредством научения и прилежания (ἐξ ἐπιμελείας)», Протагор доказывает следующими доводами. Он ссылается на то, что «человека не порицают и не наказывают за недостатки или зло, которыми он обладает по природе или случайно, а жалеют его; напротив, недостатки, которые могут быть устранены посредством прилежания, упражнения и научения, считаются достойными порицания и наказания. К числу этих недостатков принадлежат нечестие, несправедливость и вообще все то, что противно общественной добродетели. Человека, провинившегося в этих пороках, упрекают, наказывают за то, что он мог их устранить, мог, следовательно, приобрести гражданскую добродетель посредством прилежания и учения. Люди наказывают не за прошлое — за исключением того случая, когда мы бьем по голове злого зверя, — а за будущее, чтобы ни преступник, ни другой, соблазненный его

¹ *Plat., Protag.*, p. 320 — 323 (p. 170 — 176)

примером, не согрешили снова. Следовательно, и в наказании исходят из предпосылки, что эту добродетель можно приобрести посредством преподавания и упражнения».¹ Это хороший довод в пользу возможности научить добродетели.

Что касается дальше того довода, который приводит Сократ, а именно, что такие люди, как Перикл, знаменитые своей гражданской добродетелью, не передали ее своим детям и друзьям, то Протагор отвечает на это следующее: во-первых, нужно возразить, что этим добродетелям все обучают всех. Гражданская добродетель носит такой характер, что все обладают ею; этим единым, для всех необходимым является справедливость, умеренность и благочестие, — одним словом, то, что составляет вообще добродетель человека. В этом искусстве, следовательно, не нужно особого научения этих знаменитых людей. Детей с самого раннего их возраста родители и воспитатели наставляют и убеждают быть нравственными и приучают их к законности. Всякое обучение музыке и гимнастике способствует тому, чтобы люди не дали воли произволу и капризу, а приучались действовать сообразно закону, правилу; этому способствует также чтение поэтов, внушающих такие же правильные действия. Когда же человек выступает из этого круга сбучения, то он вступает в круг государственного строя, который также способствует удержанию каждого человека в поведении, сообразном закону и порядку, так что гражданская добродетель является результатом воспитания, начиная с молодых лет. На возражение, что выдающиеся люди не передали своих выдающихся качеств своим детям и друзьям, Протагор очень хорошо отвечает, во-вторых, следующим образом: «если бы, например, в каком-либо государстве все граждане должны были быть флейтистами, то всем нужно было бы преподавать это искусство. Некоторые сделались бы отличными флейтистами, многие были бы хорошими флейтистами, некоторые граждане были бы посредственными, а немногие были бы, может быть, и плохими; все, однако, обладали бы известной долей умелости в этом искусстве; но могло бы очень хорошо случиться, что сын виртуоза все же был бы плохим флейтистом, ибо выдающиеся качества зависят от особенных талантов и особенно хороших прирожденных способностей. От очень умелого флейтиста могли бы произойти очень неумелые, и наоборот; но все граждане знали бы кое-что в искусстве игры на флейте, и все наверное бесконечно превосходили бы тех,

¹ *Plat.*, *Protag.*, p. 323 — 324 (p. 176 — 178).

которые совершенно невежественны в нем и не обучались ему. Точно так же все, даже самые дурные граждане разумного государства все же лучше и справедливее по сравнению с гражданами государства, в котором отсутствует всякое образование, нет никаких судов, законов, в котором, одним словом, нет никакой необходимости воспитывать их к законности. Этим превосходством они, следовательно, обязаны обучению в их государстве.¹ Это все очень хорошие иллюстрации и превосходные доводы, которые отнюдь не хуже рассуждения Цицерона: а *natura insitum*. Доводы же Сократа и развитие этих доводов являются напротив иллюстрациями, основывающимися на опыте, и часто они не лучше, чем те, которые вкладываются здесь в уста софистов.

Теперь следует поставить вопрос, в какой мере это воззрение может считаться *неудовлетворительным* и в частности—в какой мере Сократ и Платон боролись с софистами и стояли к ним в оппозиции. Задача, поставленная себе софистами в Греции, заключалась в том, чтобы вообще дать своему народу более высокое образование; они приобрели себе этим большие заслуги перед Грецией, но их можно упрекать в том, в чем можно упрекать образование вообще: так как софисты были мастерами в рассуждении, исходящем из доводов, и находились на ступени рефлектирующей мысли, то они хотели, переходя от частного к общему, посредством иллюстраций и примеров привлечь внимание к тому, что человеку, сообразно его опыту, характеру и т. д., кажется справедливым. Этот необходимый путь свободной, мыслящей рефлексии, на который вступило образование также и у нас, должен был, однако, вывести за пределы существующих нравов и наивной религиозной веры. А то обстоятельство, что софисты при этом набрали на односторонние принципы, произошло раньше всего от того, что в греческом образовании еще не наступило время, когда, исходя из самого мыслящего сознания, устанавливают последнее основоположение и таким образом кладут в основание нечто твердое, как это произошло у нас в новейшее время. Так как, с одной стороны, существовала потребность субъективной свободы признавать лишь то, что человек усматривает сам и находит в своем собственном разуме (признавать, следовательно, законы, религиозные представления лишь постольку, поскольку я их признаю посредством моего мышления), а с другой — в мышлении еще не нашли никакого твердого принципа, то послед-

¹ *Plat.*, *Protag.*, p. 324 — 328 (p. 178 — 184).

нее носило более резонирующий характер, и то, что оставалось неопределенным, могло быть заполнено лишь произвольно. Иначе обстоит дело в нашем европейском мире, в который образование, так сказать, ввело себя под покровительством и при предпосылках духовной религии, т. е. не религии фантазии, а религии, исходящей из предпосылки, что мы знаем вечную природу духа и его абсолютную конечную цель, назначение человека действовать духовно и полагать себя в единстве с абсолютным духом. Таким образом, здесь лежал в основании твердый духовный принцип, тем самым удовлетворяющий потребность субъективного духа, и на основании этого абсолютного принципа определялись все дальнейшие отношения, обязанности, законы и т. д. Таким образом, образование не могло получить такой многосторонности направлений — следовательно, такого отсутствия направления — как у греков и у тех, которые распространяли образование в Греции, у софистов. Перед лицом религии фантазии, перед лицом неразвитого принципа греческого государства образование могло расколоться на многие точки зрения или, иными словами, было легко устанавливать частные, подчиненные точки зрения в качестве высших принципов. Там же, напротив, где, как у нас, представлению уже предносится такая высокая всеобщая и даже высочайшая цель, частный принцип не может быть так легко возведен в этот высокий ранг, хотя рефлексия разума получает право определять и познавать из себя величайшее. Иерархия принципов этим уже обеспечена, хотя по своей *форме* наше просвещение стоит совершенно на той же точке зрения, на которой оно стояло у софистов.

Что касается *содержания*, то противоположность между точками зрения софистов и сократо-платоновской заключается в следующем: Сократ первый положил начало воззрению, согласно которому красота, добро, истина и закон суть цель и назначение отдельной личности, а у софистов такое содержание в качестве конечной цели индивидуума еще отсутствовало, так что выбор этой цели, согласно им, предоставлен *произволу*. Отсюда та дурная слава, которую получили софисты благодаря оппозиции Платона; в этом заключалась также и неудовлетворительность их воззрения. Относительно внешней жизни софистов мы знаем, что они накапливали большие богатства.¹ Они были очень чванны, некоторые жили очень роскошно. В отношении же внутренней стороны характерной чертой представителей резонирующего

¹ *Plat.*, *Meno*, p. 91 (p. 371).

мышления в противоположность Платону являлось преимущественно то, что долга, того, что следует делать, они не выводили из сущего в себе и для себя понятия о предмете, а решали вопросы справедливости и несправедливости, пользы и вреда, исходя из внешних оснований. Напротив, Платон и Сократ устанавливают в качестве основного положения, что следует, рассмотрев природу данного обстоятельства, развить понятие предмета, взятое само по себе. Это понятие Сократ и Платон противопоставляют рассмотрению проблем, исходящему из точек зрения и оснований, которые всегда являются лишь чем-то особенным и единичным и, таким образом, сами противопоставляют себя понятию. Различие между этими двумя точками зрения заключается, следовательно, в том, что софисты владеют развитым (*gebildete*) рассуждением лишь в общем виде, между тем как Сократ и Платон определяют мысль посредством всеобщего определения (платоновской идеи), посредством того незыблемого, которое дух вечно находит в себе.

Таким образом, если полагают, будто софистика дурна в том смысле, что она представляет собою своеобразную особенность, виновными в которой являются лишь дурные люди, то следует сказать, что она вместе с тем куда более распространена, чем это можно думать, ибо всякое рассуждение, исходящее из основания, приведение оснований за и против, выдвигание таких точек зрения есть софистика. И точно так же, как, например, у Платона встречаются такие высказывания софистов, против которых нельзя ничего возразить, так и у нас убеждают людей совершать добрые поступки основаниями, которые являются софистическими. Так, например, говорят: «не обманывай, а не то потеряешь кредит и потерпишь убытки», или: «будь умеренным в пище, а не то расстроишь себе желудок и придется тебе сидеть на голодной диете»; или в объяснение наказания принимают внешние основания: исправление и т. д., или приводят в извинение поступка внешние основания, заимствованные из возможных результатов этого поступка и т. д. Напротив, если в основании лежат твердые основоположения, как это имеет место в христианской религии, то, хотя бы мы теперь больше не знали их, мы все же говорим: «Милость божия, имея в виду спасение нашей души и т. д., устрояет таким образом жизнь человека», — тут вышеприведенные внешние основания отпадают. Мы, следовательно, не так далеки от софистики, как нам кажется. Когда теперь образованные люди говорят о некоторых вопросах, то они могут прийти к очень пра-

вильным выводам, а все же их рассуждения представляют собою не что иное, как то, что Сократ и Платон называли софистикой, хотя и они сами стояли почти на той же точке зрения, что и софисты. Образованные люди впадают в софистику при обсуждении тех конкретных случаев, в которых имеют значение особенные точки зрения, и точно также мы должны придерживаться софистики в обиходной жизни, если мы желаем принять какое-нибудь решение и действовать. Когда нам, например, рекомендуют в проповедях обязанности и добродетели (как это происходит в большинстве проповедей), то приходится выслушивать такого рода основания. Другие ораторы, например в парламенте, пользуются также такого рода основаниями за и против, стремясь убедить ими свою аудиторию. Дело идет в таких случаях, с одной стороны, о чем-то совершенно неизблемом, например о государственном устройстве или о войне, и под эту твердо установленную исходную точку нужно последовательно подвести частные мероприятия; но, с другой стороны, этой последовательности наступает скоро конец даже в таких случаях, так как дело можно выполнить и так и этак, причем решающими всегда являются частные точки зрения. Такими хорошими основаниями на манер софистов пользуются также против философии: существуют-де различные философские учения, различные мнения, а это противно единой истине; слабость *человеческого* разума не допускает-де какого бы то ни было познания; что дает-де философия чувству, душе, сердцу? Абстрактное философское мышление дает-де безвкусные выводы, не приносящие никакой пользы человеку в его практической жизни. Мы не называем такого рода соображений софистикой, но это именно манера софистов доказывать, не касаясь самого предмета, как такового, а посредством оснований, которые черпаются из собственных чувств, представляющихся последними целями человека. С этой характерной чертой софистов мы познакомимся еще ближе при рассмотрении учений Сократа и Платона.

С такого рода рассуждениями можно скоро зайти так далеко (если не доходят до этого, то причиной служит недостаток образования, софисты же были очень образованны), что будешь знать, что если идет речь об основаниях, то можно посредством них *все доказать*, можно для всего находить основания за и против; однако так как эти основания конечны, то они ничего не решают против всеобщего, против понятия. Софистов поэтому обвиняли в том, что они учили доказывать что угодно для пользы других или своей собственной; но на самом деле это является отличительной чертой не софистов

а рефлектирующего рассуждения. В наиболее дурном поступке заключается точка зрения, которая, взятая сама по себе, существенна; выдвигая эту точку зрения, мы извиняем¹ и защищаем поступок. В преступлении дезертирства на войне заключается, например, обязанность сохранять свою жизнь. Так, например, в новейшее время оправдывались величайшие преступления: убийства из-за угла, измена и т. д., потому что преступники руководились определением, которое само по себе существенно, руководились, например, тем, что следует оказать противодействие злу и споспешествовать добру. Образованный человек умеет все подводить под точку зрения добра, во всем выдвигать существенную точку зрения; тот человек, который не имеет в своем распоряжении хороших оснований для самых дурных дел, недалеко, должно быть, ушел в своем образовании; все злые дела, совершенные на свете со времен Адама, оправдывались хорошими основаниями.

У софистов встречается еще и та черта, что они *сознавали характер этих рассуждений*, и в качестве образованных людей знали, что можно все доказать. Поэтому мы читаем в «Горгии» Платона: искусство софистов является более великим благом, чем все другие искусства; оно может убедить народ, сенат, судей во всем, что оно хочет.¹ Адвокат также должен искать, какие существуют соображения в пользу стороны, которая обратилась к нему за помощью, хотя бы он сам, может быть, хотел заступиться за противную сторону. Это сознание не является недостатком, а представляет собою следствие высокого уровня образования софистов; если необразованные люди наивно решаются на известные поступки из внешних оснований, которые они единственно только и признают, хотя, может быть, вообще говоря, их действия предопределены не тем, что они знают, а чем-то другим (например своей честностью), то софисты знали, что на этой почве нет ничего незыблемого, потому что сила мысли рассматривает все на свете *диалектически*. Это и есть то формальное образование, которым они обладали и которое они давали другим. Их знакомство с многообразными точками зрения распатало нравы в Греции (бессознательную веру, бессознательно выполняемые обязанности, законы), так как эти нравы, благодаря своему ограниченному содержанию, приходили в столкновение с другим содержанием; они поэтому то признаются чем-то величайшим,

¹ Plat., Gorg., p. 452 et 457 (p. 15 et 24).

решающим, то отодвигаются на задний план. Обыденное сознание такое положение вещей приводит в смущение, как мы это подробнее увидим у самого Сократа; обыденное сознание смущается, видя, что оно признает нечто неизблемым и затем оно же признает и другие точки зрения, которые также заключаются в нем и отстаиваются им, так что первая точка зрения уже больше не пользуется признанием или по крайней мере теряет в своей абсолютности. Так, например, мы видели, как храбрость, которая состоит в том, чтобы рисковать своею жизнью, делается сомнительной благодаря обязанности сохранять свою жизнь, если эта обязанность выдвигается как безусловная. Платон приводит несколько примеров того, как делать что-либо сомнительным, например, когда он дает Дионисодору утверждать: «Кто делает образованным человеком не обладающего наукой, тот хочет, чтоб он не оставался больше тем, что он есть. Он хочет его, следовательно, погубить, ибо погубить и означает делать так, чтобы он был не тем, что он есть». А Евтидем, когда другие говорят, что он лжет, отвечает на это: «Кто лжет, говорит то, чего нет; того, чего нет, нельзя сказать; следовательно, никто не может лгать».¹ А вышеуказанный Дионисодор говорит: «У тебя есть пес, этот пес имеет щенят, и он — их отец, следовательно, пес тебе отец и ты брат щенят».² Таких выводов мы находим, например в рецензиях, бесконечно много.

С этим находится в связи следующий вопрос, к которому приводит природа мышления: если область оснований, то, что сознанием считается неизблемым, рефлексия сделала сомнительным, что мы должны теперь сделать *последней целью*? Ибо одним неизблемым мы все же должны обладать; этим неизблемым является либо добро, всеобщее, либо единичность, произвол субъекта; и эти два начала можно также соединить вместе, как это окажется после у Сократа. У софистов *индивидуум* был для самого себя последним удовлетворением, и, расшатывая и колебля все другое, неизблемой точкой сделалось для них следующее положение: «Мое удовольствие, тщеславие, слава, честь, *особенная субъективность*, — вот то, что я делаю своей целью». Софистов поэтому упрекали в том, что они поощряли страсти, частные интересы и т. д. Это непосредственно вытекает из природы образования, которое, доставляя различные точки зрения, тем самым предоставляет капризу субъекта решение вопроса о том, какова та точка зрения,

¹ Plat., Euthydem, p. 283 — 284 (p. 416 — 418).

² Ibidem, p. 298 (p. 446).

которая должна быть руководящей, если он, субъект, не исходит из твердых основ; и в этом заключается опасность образования. Это имеет место также и в современном мире, где принимают во внимание доброе намерение, мои убеждения, когда разбирается вопрос о правде и справедливости поступка. Да и помимо того, для демагогов всегда остается сомнительным, что является целью государства, наилучшей формой государственного устройства и наилучшим способом управления государством.

Как представители формального образования, софисты являются философами, но характеризующая их рефлексия делает софистов также и не-философами. Связь их с философией состоит в том, что они не останавливались на конкретном рассуждении, а, по крайней мере частью, шли дальше, до последних определений. Главной стороной их образования было обобщение элеатского способа мышления и распространение его на всякое содержание знания и действия; положительным является для них при этом польза. Рассмотрение каждого из софистов отдельно завело бы нас слишком далеко; некоторые софисты должны найти себе место в общей истории образования. Знаменитых софистов было очень много; самыми знаменитыми были Протагор, Горгий и также Продик, учитель Сократа, которому последний приписал знаменитый миф о Геркулесе на распутии,¹ прекрасную в своем роде аллегорию, которая впоследствии повторялась сотни и тысячи раз. Лишь Протагора и Горгия я буду рассматривать отдельно, не как представителей образования, а с целью показать, что их всеобщая наука, распространенная на все предметы, у одного из них обладает всеобщей формой, благодаря чему она является у него чистой наукой. Главными источниками, из которых можно познакомиться с ними, являются преимущественно Платон, который много занимался ими, а затем небольшое произведение Аристотеля, специально посвященное Горгию, и Секст Эмпирик, который сохранил для нас много сведений о философии Протагора.

1. Протагор.

Протагор, родом из Абдеры,² был не многим старше Сократа; помимо этого мы мало что о нем знаем, а, впрочем, может быть, и не так мало, ибо его жизнь была однообразна; он ее проводил

¹ *Xenoph.*, *Memorab.*, II, с. 1, § 21, sqq.

² *Diog. Laërt.*, IX, 50.

в научных занятиях и первым выступил общественным учителем в Греции в тесном смысле слова. Он читал свои произведения вслух,¹ подобно рапсодам и поэтам, из которых первые читали нараспев чужие поэмы, а вторые — свои. В то время еще не существовало ни учебных заведений, ни учебных книг, а «главной целью образования (*παιδείας*)» являлось у древних, согласно Платону,² «стать сильным (*δεινόν*) в стихотворениях», подобно тому как у нас еще пятьдесят лет тому назад главным предметом народного обучения являлось знакомство с библейской историей и библейскими изречениями. Теперь софисты знакомили не с поэтами, а с мышлением. Протагор прибыл в Афины и долго жил там, общаясь главным образом с великим Периклом, который также проникся этим образованием. Так, например, однажды они проспорили целый день о том, что виновато в смерти человека, происшедшей на играх, метательное ли копье, мечущий ли или устроивший игры.³ Это — спор о великом и важном вопросе, о вменяемости; вина представляет собою общее выражение, которое, если начать его анализировать, несомненно может дать место трудному и обстоятельному исследованию. В общении с такими людьми Перикл развил вообще свой ум, получив подготовку к красноречию, ибо в духовном занятии, какого бы рода оно ни было, может быть великим лишь образованный ум, а истинное образование возможно лишь посредством чистой науки. Перикл был великим оратором, и мы видим из Фукидида, каким глубоким пониманием государства и своего народа он обладал. Протагору также пришлось претерпеть судьбу Анаксагора; он был изгнан из Афин; приговор был вызван написанным им произведением, начинавшимся следующими словами: «О богах я не могу ничего знать, ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют, ибо многое мешает познанию этого; мешает этому как темнота предмета, так и кратковременность жизни человека». Эта книга по повелению государства была предана публичному сожжению, и насколько мы, по крайней мере, знаем, это была первая книга, подвергшаяся такой участи. Семидесяти или девяноста лет от роду Протагор утонул во время переезда в Сицилию.⁴

Протагор был не только учителем, дававшим образование, подобно

¹ *Diog. Laërt.*, IX, 54.

² *Plat.*, *Protag.*, p. 338 fin (p. 204).

³ *Plutarch.*, *Pericles*, c. 36.

⁴ *Diog. Laërt.*, IX, 51 — 52; 55 — 56 (*Sext. Empir.*, *adv. Math.*, IX, 56).

другим софистам, но также и глубоким и основательным мыслителем, философом, размышлявшим о наиболее общих основных вопросах. *Основное положение своей философии* он выразил следующим образом: «человек есть мера всех вещей, тех, которые существуют, что они существуют, а тех, которые не существуют, что они не существуют».¹ С одной стороны, было важно понять мышление как определенное и содержательное, но, с другой, было столь же важно найти то, что определяет и дает содержание; это всеобщее определение и есть тогда мерило ценности всех вещей. Протагоровское положение, взятое в его истинном смысле, представляет собою великое слово, но оно вместе с тем также и двусмысленно: так как человек представляет собою нечто неопределенное и многостороннее, то мерой может быть либо каждый человек со стороны своей особенности, как именно данный, случайный человек, либо самосознательный разум в человеке, человек со стороны своей разумной природы и его всеобщей субстанциальности. Если мы будем понимать положение Протагора в первом смысле, то центром сделается всякое себялюбие, своекорыстие, субъект со своими интересами, и хотя человек обладает также и другой стороной, разумом, все же и разум представляет собою нечто субъективное, также является таким-то разумом (*ist auch Er*). Но главным упреком, который приходится направлять по адресу софистов, и является именно это их превратное воззрение, признающее, что человек со стороны своих случайных целей и есть определяющий; они, следовательно, еще не различали между интересом субъекта со стороны его особенности и его же интересом со стороны его субстанциальной разумности.

Это положение встречается также у Сократа и Платона, но у них оно выступает с дальнейшим определением, что здесь мерой является человек, поскольку он — мыслящий и дает себе всеобщее содержание. Здесь, следовательно, высказано то великое положение, вокруг которого отныне все будет вращаться, так как дальнейшее движение философии лишь разъясняет его, и смысл этого положения заключается в том, что разум есть цель всех вещей. Более определенно этот принцип выражается в том весьма замечательном обратном положении, согласно которому всякое содержание, все объективное существует лишь в отношении к сознанию; следовательно, мышление провозглашается теперь существенным моментом во всем истинном; и таким образом абсолютное принимает форму мыслящей субъективности, форму, которая с

¹ *Plat.*, Theaetet., p. 152 (p. 195); *Sext. Emp.*, Pyrrh. Hyp., I, c. 32, § 216.

особенной ясностью выступила у Сократа. Так как человек в качестве субъекта вообще есть мера всего, то сущее есть не изолированно, а для моего знания: сознание по существу своему есть то, что в предметном производит содержание, субъективное мышление следовательно принимает в этом самое существенное участие. И это положение доходит вплоть до новейшей философии; так, например, Кант говорит, что мы знаем лишь явления, т. е. что то, что нам представляется объективной реальностью, должно рассматриваться лишь в его отношении к сознанию и не существует вне этого отношения. Важным является утверждение, что субъект, как деятельный и определяющий, порождает содержание, но все зависит от того, как определяют дальше это содержание; ограничивают ли его партикулярной стороной сознания или его определяют как всеобщее, само в себе и для себя сущее. Бог, платоновское благо есть, во-первых, положенный мышлением продукт, но оно, во-вторых, есть в такой же мере в себе и для себя. Если я признаю в качестве сущего неизблемое и вечное, нечто такое, что по своему содержанию есть всеобщее, то оно положено мною, но вместе с тем, как само в себе объективное, также и не положено мною.

Дальнейший вывод, содержащийся в положении Протагора, он развил сам, говоря: «истина есть *явление* для сознания, ничто не есть само по себе одно, а все обладает лишь относительной истиной», т. е. оно есть то, что оно есть, лишь для другого, и это другое есть человек. Эта относительность выражена Протагором в такой форме, которая отчасти представляется тривиальной и принадлежит к первым начаткам рефлектирующего мышления. Малозначительные примеры, которые он (подобно Платону и Сократу, когда они фиксируют в них сторону рефлексии) приводит в разъяснение своего положения, показывают, что то, что представляет собой определенное, Протагор понимает не как всеобщее и тождественное с самим собою. Примеры поэтому заимствуются главным образом из области чувственных явлений: «Когда дует ветер, одному холодно, а другому нет. Мы, следовательно, не можем сказать об этом ветре, что он в самом себе холоден или не холоден».¹ Холод и тепло суть, следовательно, не нечто сущее, а существуют лишь соответственно отношению к некоему субъекту, если бы ветер был холоден в себе, то он должен был бы всегда сказываться таким в субъекте. Или другой пример: «Если пред нами

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 388, 60; *Plat.*, Theaetet., p. 152 (p. 195 — 197).

здесь шесть кубов, возле которых мы ставим еще четыре других, то мы скажем о первых, что их больше; если же мы, напротив, поставим рядом с ними двенадцать кубов, то мы скажем, что первых меньше».¹ Так как об одном и том же мы говорим, что оно больше и меньше, то «больше и меньше» есть лишь относительное определение. То, следовательно, что предмет есть, он есть лишь в представлении, для сознания. Платон, напротив, рассматривал одно и многое не в различных отношениях, подобно софистам, а в одном и том же отношении.

Платон приводит еще следующую иллюстрацию: белизна, тепло и т. д., все, что мы высказываем о вещах, не существует само по себе, а необходим глаз, чувство, дабы оно существовало для нас. Лишь это взаимное движение есть порождение белого, и в нем не существует белое как вещь в себе, а наличное в нем есть видящий глаз или зрение вообще, и оно определяет то обстоятельство, что мы видим белое, что ощущаем теплое и т. д. Несомненно, что *тепло*, *цвет* и т. д. по существу своему наличны лишь в отношении к другому; но представляющий дух тоже раздваивается на себя и на мир, в котором каждая вещь обладает также и своим отношением. Эта объективная относительность лучше выражена в следующем доводе: если бы белое существовало в себе, то оно было бы тем, что порождает ощущение его; оно было бы деятельным или причиной, а мы, напротив, были бы страдательными, воспринимающими. Но таким образом предмет, который будто бы деятелен, на самом деле не деятелен до тех пор, пока он не вступает в отношение к страдательному (*ἐνέλεθῃ*); точно также страдательное существует лишь в отношении к деятельному. Какую бы определенную черту мы и не высказывали о чем-либо, эта черта никогда не принадлежит вещи в себе, а всегда принадлежит ей лишь в отношении к другому. Ничего, следовательно, нет, что было бы само по себе таковым, как оно является, а истинное есть именно это явление, в которое входит также и наша деятельность. Вещи таковы, каковыми они являются здоровому, не в себе, а лишь для него; вещи таковы для больного, сумасшедшего, каковыми они ему являются, и мы не можем сказать, что они такими, какими они являются последнему, не истинны.² Мы сразу чувствуем, как неподходяще называть нечто такое истинным, ибо, во-первых, сущее хотя и соотносится с сознанием, все же соотносится не с неизблемым в нем,

¹ *Plat.*, *Theaetet.*, p. 154 (p. 201).

² *Plat.*, *Theaetet.*, p. 153 — 154 (p. 199 — 200); p. 156 — 157 (p. 204 — 206); p. 158 — 160 (p. 208 — 213).

а с чувственным познанием, и, во-вторых, само это сознание есть состояние, т. е. само сознание есть нечто преходящее. Справедливо поэтому Протагор признает эту двойную относительность, говоря: «материя есть чистое течение, она не есть нечто прочное и определенное в себе, а может быть всем, и она есть нечто различное для различных возрастов, для различных состояний, для состояния бодрствования и для состояния сна и т. д.»¹ Точка зрения Канта отличается от этой точки зрения лишь тем, что он помещает относительность в «я», а не в предмет. Явление есть согласно ему не что иное, как толчок извне, неизвестный *x*, который получает эти определения лишь благодаря нашему ощущению. Хотя и существует объективное основание, в силу которого мы одно называем холодным, а другое теплым, хотя мы можем сказать, что они должны отличаться одно от другого,—но холод и тепло становятся тем, что они есть, лишь в нашем ощущении. Точно также существование вещей вне нас есть существование лишь в нашем *представлении* и т. д. Но хотя опыт совершенно правильно назван *явлением*, т. е. чем-то относительным, потому что он не может получить места без определений деятельности наших органов чувств и без категорий мышления, все же следовало бы осознать то единое, объемлющее, всеобщее, проходящее через весь опыт, которым была у Гераклита необходимость.

Мы видим, что Протагор высказывает великую рефлексивную мысль; именно рефлексия о сознании сама осознала себя в лице Протагора. Это та форма явления, которая была возобновлена позднейшими скептиками. Явление не есть чувственное бытие; напротив, полагая это чувственное бытие как являющееся, я именно высказываю, что оно ничто. Но положение, гласящее: «то, что есть, есть лишь для сознания» или: «истина всех вещей есть их явление для сознания и в сознании», кажется на первый взгляд совершенно самопротиворечивым. Ибо может казаться, что здесь делаются противоположные утверждения; здесь утверждают, во-первых, что ничто не таково в себе, каковым оно является, и утверждают, во-вторых, что оно истинно таково, каковым оно является. Но положительному утверждению, указывающему, что есть истинное, мы не должны придавать объективный смысл, не должны его понимать в том смысле, что, например, то-то и то-то бело *в себе*, потому что оно является таковым, а лишь это явление белого истинно, явление же есть именно то движение

¹ *Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, c. 32, § 217 — 219.*

упраздняющего себя чувственного бытия, которое, понимаемое во всеобщем смысле, стоит выше как сознания, так и бытия. Мир, следовательно, есть явление не только в том смысле, что он существует для сознания, что, значит, его бытие есть относительное для сознания, но и в том смысле, что он есть также и явление в себе. Вскрытый Протагором момент сознания, согласно которому развитое всеобщее имеет в нем момент отрицательного бытия для другого, следует, правда, признать в качестве необходимого момента; однако, выступая только сам по себе, изолированно, он односторонен, так как момент в-себе-бытия столь же необходим.

2. Горгий.

Гораздо большей глубины достиг этот скептицизм у Горгия, родом из сицилийского города Леонтия. Это был очень образованный человек, выдававшийся также и как государственный деятель. Во время Пелопоннесской войны, во втором году 88-й олимпиады (427 до Р. Х.), — следовательно, через несколько лет после смерти Перикла (последний умер в 4-м году 87-й олимпиады) — он был отправлен своим родным городом в Афины.¹ Исполнив данное ему поручение, он затем объездил много греческих городов, посетил, например, фессалийский город Лариссу и занимался там преподаванием. Таким образом он приобрел не только большие богатства, но и многих поклонников. Он умер старше ста лет от роду.

Некоторые авторы говорят, что он был учеником Эмпедокла, но он знал также элеатов, и его *диалектика* имеет в себе нечто от манеры диалектики последних, не даром и Аристотель, сохранивший для нас диалектику Горгия, рассматривает его вместе с ними в своей книге «De Xenophane, Zenone et Gorgia», которая дошла до нас лишь в отрывках. Секст Эмпирик также сохранил для нас диалектику Горгия в пространных отрывках. Горгий был силен в той диалектике, которая нужна для красноречия, но более выдающейся является его чистая диалектика, рассматривающая совершенно всеобщие категории бытия и небытия и притом рассматривающая их не на манер софистов. Тидеман (Geist der Spec. Philos., Bd. I, S. 362) говорит совершенно неправильно: «Горгий шел гораздо дальше, чем может пойти человек со здравым смыслом». Это Тидеман мог сказать о каждом философе. Каждый из них идет дальше здравого человеческого смысла, ибо то, что обыкновенно

¹ *Diodorus Siculus*, XII, p. 106 (ed. Wesseling).

называют *здоровым человеческим смыслом*, не есть философия и часто гораздо менее здраво, чем последняя. Здравый человеческий смысл заключает в себе образ мышления, максимы и предрассудки своего времени, и определения мысли этого времени управляют им совершенно бессознательно для него. Поэтому само собою разумеется, что Горгий шел дальше здравого человеческого смысла. Так, например, до Коперника было бы противно всякому здравому смыслу, если бы кто-нибудь утверждал, что земля обращается вокруг солнца, а до открытия Америки было бы противно здравому смыслу утверждать, что существует еще одна часть света. Точно также в Индии или Китае республика была бы еще и теперь противна всякому здравому человеческому смыслу. Диалектика Горгия движется в более чистых понятиях, чем та диалектика, которую мы видели у Протагора; так как последний утверждает, что все сущее относительно или, иначе говоря, не существует в себе, то его интересует это сущее лишь в отношении к другому, и этим другим является сознание. Горгиево доказательство, что бытие не существует в себе чище потому, что оно берет то, что считается сущностью, в нем самом, не предполагая ничего другого, показывает, следовательно, на нем самом его ничтожность и отличает от него субъективную сторону и бытие для нее.

Произведение Горгия под заглавием «О природе», в котором он изложил свою диалектику, распадается согласно Сексту Эмпирику (adv. Math., VII, 65) на три части. «В первой части он доказывает, что» (объективно) «ничего не существует, во второй части он доказывает», «что (субъективно), даже если предположим, что бытие существует, оно все же не может быть познано, в третьей части» (одновременно субъективно и объективно) «он доказывает, что если бы даже бытие существовало и было бы познаваемо, все же не было бы возможно никакое сообщение познанного другим». Выводы Горгия совпадают с выводами Секста, только Горгий их еще доказывал, а скептики перестали это делать. Здесь речь идет о весьма абстрактных определениях мысли и о наиболее спекулятивных моментах, о бытии и небытии, о познании, делающем себя сущим, сообщающем себя другим. Это не болтовня, как многие думают: диалектика Горгия носит совершенно объективный характер и имеет в высшей степени интересное содержание.

а. «Если *нечто* существует» (ist) (это «нечто» есть, однако, вставка, которую мы привыкли делать на нашем языке, но которая, в сущности говоря, является неподходящей, так как она вносит противоположность между объектом и предикатом, тогда как речь идет лишь

о «существует»), следовательно, «если *существует*» (и теперь оно впервые определяется как субъект), «то существует либо сущее, либо не-сущее, либо сущее и не сущее. Относительно этих трех он затем показывает, что они не существуют».¹

а. «То, что не существует, не существует, ибо если бы оно обладало бытием, то оно было бы одновременно и сущим и не-сущим. Поскольку оно именно мыслится как не-сущее, оно не существует, но, поскольку не-сущее *есть*, оно существует. Но оно ведь не может одновременно и существовать, и не существовать. Иначе: если небытие *существует*, то бытие не существует, ибо бытие и небытие противоположны друг другу. Если бы, следовательно, небытие обладало бытием, то бытие обладало бы небытием, но как мы не можем сказать, что бытие не есть, также мы не можем допустить, что небытие *есть*».² Это собственное рассуждение Горгия.³

β. «Но доказательство, — прибавляет Аристотель в только что приведенном месте, — что *сущее не есть*, он ведет подобно Мелиссу и Зенону». Это — уже встретившаяся у последних диалектика: «если бытие, есть, то противоречиво приписывать ему какую-нибудь определенность а, если мы это делаем, мы высказываем о нем лишь нечто отрицательное».

αα. Именно Горгий говорит: «То, что есть, есть либо *в себе* (*αὐτῷ*) и не имеет начала, либо возникло». И теперь он показывает, что ни первое, ни второе предположение невозможно, так как каждое из них ведет к противоречию. «Первое предположение невозможно, ибо то, что есть в себе, не имеет начала, следовательно, бесконечно», но, значит, оно также и неопределенно и лишено определений. «Бесконечное нигде не существует, ибо если оно где-либо существует, тогда то, в чем оно существует, отлично от него». Где бы оно ни существовало, оно существовало бы в другом; «но то, что отлично от другого, что содержится в другом, не бесконечно. Но точно также невозможно, чтобы оно содержалось в самом себе, ибо в таком случае то, в чем оно содержится, и то, что содержится, было бы одним и тем же. То, в чем оно содержится, есть место, а то, что содержится в последнем, есть тело, но нелепо, чтобы место и тело были одним и тем же. Бесконечное, следовательно, не есть».⁴ Эта направленная против бесконеч-

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 66.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 67.

³ *Aristotel.*, De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 5

⁴ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 68 — 70.

ности диалектика Горгия, с одной стороны, ограничена, потому что хотя непосредственно сущее не имеет начала и предела, а полагает поступательное движение до бесконечности, однако в себе сущая мысль, всеобщее понятие, как абсолютная отрицательность, имеет границу в самом себе. С другой стороны, Горгий совершенно прав, ибо чувственное, дурное бесконечное нигде не налично, следовательно, вообще не существует, а представляет собою нечто потустороннее бытию; только то, что Горгий принимает как различие места, мы можем принимать как различие *вообще*. Вместо того, чтобы, подобно Горгию, помещать бесконечное то в некоем другом, то в себе, т. е. то утверждать его как различное, то, наоборот, упразднять различие, мы можем лучше и в более общей форме сказать: чувственное бесконечное есть различие, всегда полагаемое различным от сущего, ибо оно именно и состоит в том, что оно отлично от себя. «Бытие также и *не возникло*, потому что если бы оно возникло, оно должно было бы возникнуть либо из сущего, либо из не-сущего. Из сущего оно не возникло, ибо в таком случае оно уже есть, но оно также и не возникло из не-сущего, потому что последнее не может ничего порождать».¹ Эти соображения скептики развили дальше. Подлежащий рассмотрению предмет ими всегда ставится с определениями «либо—либо», и эти альтернативы оказываются затем самопротиворечивыми. Но это — не истинная диалектика, потому что предмет лишь разлагается в этих определениях, а из этого еще ничего не следует против природы самого предмета, если раньше не доказано, что предмет всегда необходимо существует в некотором одном определении, а не существует в себе и для себя.

ββ. Таким же образом Горгий показывает «относительно сущего», что оно должно быть либо *единицей*, либо *множеством*, но не может быть ни тем ни другим, ибо если оно единица, то оно — величина или непрерывность, или количество, или тело; но все это не есть единица, а различно, делимо». Каждая чувственная единица необходимо есть на самом деле инобытие, многообразие. «Если же оно не есть единица, то оно не может быть также и множеством, ибо множественное есть много единиц».²

γ. «Точно также *не могут существовать одновременно оба, бытие и небытие*; если как одно, так и другое есть, то они — одно и то же, и поэтому ни одно из них обоих не есть, ибо небытие не есть и, следовательно, бытие также не есть, так как оно тождественно с небытием».

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 71.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 73 — 74.

«Они не могут также, наоборот, быть оба *вместе*, потому что если они тождественны, я не могу сказать *оба*».¹ Следовательно, оба и не суть, ибо если я говорю «оба», то я говорю различное. Эта диалектика, на которую Аристотель («De Xenoph. etc»., с. 5) тоже указывает как на характерную для Горгия, совершенно правильна: говоря о бытии и небытии, высказывают всегда противоположное тому, что хотят сказать. Бытие и небытие суть столь же одно и то же, сколь и не одно и то же. Если они одно и то же, то я говорю: «оба», следовательно, различное; если же они различные, то я высказываю о них один и тот же предикат, различие. Мы поэтому не должны относиться презрительно к этой диалектике, не должны думать, что она имеет дело с пустыми абстракциями; напротив, эти категории, с одной стороны, суть, взятые в своей чистоте, наиболее всеобщее, и если они, с другой стороны, и не являются последними, высшими категориями, то все же всегда ставится вопрос о бытии и небытии. Но они не представляют собою определенного, прочно *отделяющегося* друг от друга, а суть снимающие себя. Горгий *сознает*, что они — исчезающие моменты, бессознательное представление тоже обладает этой истиной, но ничего не знает о ней.

б. Отношение представляющего к представлению, различие между представлением и бытием, является еще и в наши дни очень ходячей мыслью. «Но если даже есть некое сущее, оно все же не может познаваться и мыслиться, ибо представляемое не есть сущее», а именно лишь представляемое. «Если то, что представляется, бело, то оказывается, что белое представляется; если же то, что представляется, не есть само существующее, то оказывается, что то, что *есть*, не представляется. Ибо если то, что представляется, есть само сущее, то и существует все то, что представляется; но никто не скажет, что если мы представляем себе летающего человека илидвигающуюся по морю карету, то они также и существуют. Далее, если представляемое есть сущее, то не сущее не представляется, ибо противоположные вещи обладают противоположными свойствами. Но, на самом деле, мы представляем себе всякого рода несуществующее, например Сциллу и Химеру».² Горгий, с одной стороны, правильно полемизирует против абсолютного реализма, который, имея представление, полагает, что обладает самой вещью, между тем как на самом деле он обладает лишь неким относительным; но, с другой

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 75 — 76.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 77 — 80.

стороны, Горгий впадает в дурной идеализм нового времени, согласно которому мыслимое всегда субъективно и, следовательно, не есть существующее, так как посредством мышления существующее превращается в мыслимое.

с. На этом основана, наконец, также и диалектика Горгия касательно третьего пункта, касательно того, что познание не есть сообщение этого познания. «Если бы мы даже представляли себе существующее, мы все же не могли бы его выразить и *сообщить* о нем. Вещи можно видеть, слышать и т. д. и вообще ощущать. Видимое воспринимается посредством зрения, слышимое посредством слуха, а не наоборот; следовательно, не может быть одно показано посредством другого. Речь, посредством которой должно было бы быть высказано сущее, не есть сущее; то, что сообщается, есть, следовательно, не самый предмет, а только речь».¹ Таким образом, диалектика Горгия представляет собою настаивание на этом различии, как оно снова выступило у Канта; если я настаиваю на этом различии, то я не могу, разумеется, познавать то, что есть.

Эта диалектика непреодолима для того, кто утверждает, что чувственно сущее есть реальное. Но истина этого чувственно сущего есть лишь движение, лишь отрицательное полагание себя как существующего, и единство этого есть мысль, состоящая в том, что существующее понимается также и как нечто несуществующее, но что именно в этом понимании оно превращается во всеобщее. Что это существующее не может быть сообщено, также должно быть признано нами в строжайшем смысле, ибо *это* единичное вовсе не может быть высказано. Философская истина, следовательно, не есть лишь пустая речь, как будто в чувственном сознании есть другая истина, а бытие действительно таково, каковым выражает его философская истина. Софисты, следовательно, также и диалектику, всеобщую философию, делали предметом своего рассмотрения; и они были глубокими мыслителями.

В. СОКРАТ.

До этого пункта дошло сознание в Греции к тому времени, когда выступила в Афинах великая фигура Сократа, в лице которого субъективность мышления была осознана более определенным, более глубоко проникающим образом. Но Сократ не вырос, как гриб из земли, а

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 83 — 84.

находился в определенной преемственности со своей эпохой, и он, таким образом, представляет собою не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли. Вспомним вкратце пройденный до сих пор путь. Древние ионийцы, правда, мыслили, но не размышляли о мышлении или, иными словами, не определяли своего продукта как мышление. Атомисты превратили предметную сущность в мысли, но последние оставались у них лишь абстракциями, чистыми сущностями. Анаксагор же возвел в первоначало мысль как таковую, которая, таким образом, выступила у него как всемогущее понятие, как отрицательная власть над всем определенным и существующим. Наконец Протагор выражает мысль как сущность, но выражает мысль именно в том ее движении, которое представляет собою всеразлагающее сознание, беспокойство понятия. Это беспокойство есть, однако, в самом себе в такой же мере и некое покоящееся и незыблемое. Незыблемое же движения, как такового, есть «я», так как оно обладает вне себя моментами движения; как самосохраняющееся, лишь упраздняющее другое, «я» есть отрицательное единство, но именно вследствие этого «я» есть единичное и еще не есть рефлексированное в себя всеобщее. Двусмысленность диалектики и софистики состоит в том, что когда объективное исчезает, то прочное субъективное может быть понято либо в смысле единичного, противоположного объективному и, следовательно, в смысле случайного, беззаконного произвола, либо в смысле объективного и всеобщего в нем самом. И вот Сократ выражает сущность как всеобщее «я», как в самом себе покоящееся сознание, а это есть добро как таковое, добро, свободное от существующей реальности, свободное от единичного чувственного сознания, чувствований и склонностей, свободное, наконец, от теоретизирующей мысли, от мысли, занимающейся спекуляциями о природе, которая, хотя она и есть мысль, все же имеет еще форму бытия, в котором «я», следовательно, недостоверно для себя как «я».

Сократ, таким образом, воспринял, *во-первых*, учение Анаксагора, согласно которому мышление, рассудок, есть правящее, *само себя определяющее всеобщее*; но это начало не получает у него, как это было у софистов, больше характера формального образования или абстрактного философствования. Поэтому если у Сократа, как и у Протагора,

самосознательная, снимающая все определенное мысль есть сущность, то все же у Сократа это имеет место таким образом, что он теперь вместе с тем видит в мышлении покоящееся и прочное. Эту в себе и для себя существующую субстанцию, безусловно сохраняющую себя, он определил как цель и более точно — как истинное, как *добро*.

К этому определению всеобщего присоединяется, *во-вторых*, учение, что это добро, которое я должен признать субстанциальной целью, непременно должно быть познано мною; тем самым впервые появляется в лице Сократа *бесконечная субъективность, свобода самосознания*. Эта свобода, состоящая в том, что сознание непременно должно быть палично и находиться у самого себя во всем, что оно мыслит, выставляется в наше время бесконечное число раз в качестве обязательного требования: субстанциальное, хотя оно вечно и самостоятельно, должно быть все же произведено мною; но это мое участие представляет собою лишь формальную деятельность. Принцип Сократа состоит, следовательно, в том, что человек должен находить как цель своих поступков, так и конечную цель мира, исходя только из себя, и достигнуть истины своими собственными силами. Истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, а объективно. Но объективность понимается здесь в смысле в себе и для себя сущей всеобщности, а не в смысле *определенной* внешней объективности. Таким образом, истина теперь положена как продукт, опосредствованный мышлением, между тем как наивная нравственность, как Софокл заставляет сказать Антигону (ст. 454 — 457), есть «вечный закон богов»:

Никто бы не сказал, откуда он пришел.

Если же нам приходится в новейшее время часто слышать разговоры о непосредственном знании и вере, то в этих разговорах кроется недоразумение, будто содержание этой непосредственной веры—бог, добро, право и т. д.—является только содержанием чувства и представления, а не положено в качестве духовного содержания также и мышлением. Животное не обладает религией, потому что оно только чувствует; духовное же основано на опосредствовании мышления и присуще человеку.

Так как для учения Сократа, таким образом, характерен бесконечно важный момент, заключающийся в том, что он сводит истину объективного к мышлению субъекта, сходясь в этом отношении с высказанным Протагором положением, что объективное существует лишь благодаря отношению к нам, то борьба Сократа и Платона с софистами не могла

состоять в том, что первые, как староверы, защищали против последних греческую религию и старые нравы, за оскорбление которых уже Анаксагор был осужден. Напротив. Рефлексия и сведение должностующего быть принятым нами решения к сознанию общи Сократу с софистами; антагонизм же по отношению к софистам, как к представителям философского образования своего времени, в который Сократ и Платон в своем философствовании должны были вступить, состоял в том, что для Сократа и Платона продуцированное мышлением объективное существует вместе с тем в себе и для себя, стоит, следовательно, выше всяких частных интересов и склонностей и является властвующей над ними силой. Поэтому у Сократа и Платона момент субъективной свободы состоит, с одной стороны, в том, чтобы ввести сознание в себя само, но, с другой, это возвращение точно так же определяется как выхождение из *особенной* субъективности; а это именно означает, что случайно пришедшие на ум, ничем не обоснованные мысли изгоняются, и человеку это выхождение во вне внутри себя присуще как духовное всеобщее. Это есть истинное, единство субъективного и объективного, выражаясь по новейшей терминологии, между тем как кантовский идеал есть лишь явление, которое не объективно в себе.

В-третьих, Сократ берет добро лишь в частном смысле, в смысле *практического*, а между тем это — лишь одна форма субстанциальной идеи: всеобщее есть не только для меня, а есть также и принцип натурфилософии, как в себе и для себя сущая цель, и в этом высшем смысле понимали его Платон и Аристотель. В старых историях философии выдвигается поэтому в качестве характерной черты Сократа прибавление им к философии, как нового понятия, этики, тогда как раньше философия рассматривала лишь природу. Диоген Лаэртций так и говорит (III, 56), что ионийцы изобрели философию природы, Сократ прибавил этику, а Платон диалектику. Так как этическое есть отчасти нравственность, отчасти *мораль*, то надо прибавить, что учение Сократа есть, собственно говоря, мораль, потому что преобладающим моментом в нем является субъективная сторона, мое убеждение и намерение, хотя оно, это определение полагания из себя, также снимается этим учением, и добро есть согласно ему вечное, в себе и для себя сущее. Нравственность, напротив того, наивна, так как она больше состоит в том, что мы знаем и делаем то, что само по себе есть добро. Афиняне до Сократа были нравственными, а не *моральными* людьми, ибо они делали то, что требовалось разумом при данных обстоятельствах, в которых они жили, не зная, что они превосходные

люди. Мораль соединяет с этой нравственностью также рефлексию, что это — добро, а не другое. Это различие снова вызвано в умах кантовской философией, являющейся моральной.

Так как Сократ, таким образом, дал начало *моральной философии*, то все последующие эпохи моральной болтовни и популярной философии объявляли его своим патроном и святым и делали из него прикрытие, оправдывающее всякую афилософичность. Верно во всяком случае то, что способ его трактования философии делает ее популярной. К этому еще прибавилось то обстоятельство, что его смерть придала ему трогательный и всем доступный интересный лик невинного страдальца. Цицерон (*Tusc. Quaest.*, V, 4), который, с одной стороны, направлял свое мышление на вопросы настоящего момента, с другой — придерживался мнения, что философия должна быть скромной, так что он даже не находил для нее никакого особого содержания, хвалил в Сократе (это часто повторяли потом вслед за ним), как характерную и наиболее возвышенную его черту, что он низвел философию с небес на землю, ввел ее в хижину и в повседневную жизнь человека или, как выражается Диоген Лаэртский (II, 21), вывел ее на рынок. Это есть именно то, что мы сказали. Выходит так, как будто наилучшая и наиболее истиннейшая философия представляет собою лишь домашнее средство или кухонную философию, которая приспособляется ко всем обычным представлениям человека и в которой мы видим друзей и беседующих между собою на тему о честности и т. д. и обо всем том, что можно познать на земле, не побывав в глубине неба — или вернее в глубине сознания, а это как раз и есть именно то, на что Сократ, как думают сами популярные философы, осмелился первым. Ему также не было дано продумать сначала все умозрения философии того времени, чтобы затем иметь возможность в области практической философии спуститься в глубинные недра мысли. Это то, что мы имеем сказать о сократовском принципе вообще.

Мы должны ближе осветить это замечательное явление и раньше всего мы должны осветить *жизненные судьбы Сократа*; вернее, эти жизненные судьбы сами тесно переплетены с той ролью, которую он играет в философии, и его судьба находится в единстве с его принципом. Однако пока мы рассмотрим лишь *начало* его биографии. Сократ, родившийся в 4-м году 77-й олимпиады (469 до Р. Х.), был сыном скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты. Его отец обучал его скульптуре, и рассказывают, что Сократ сделал большие успехи в этом искусстве; еще в позднейшую эпоху ему

приписывали статуи одетых граций, находившиеся в афинском Акрополе. Но это искусство его не удовлетворяло, им овладела великая жажда философии и страсть к научным исследованиям; он занимался своим искусством лишь для того, чтобы приобрести средства к скудному существованию и получить возможность заниматься изучением наук. Какой-то афинянин, по имени Критон, как рассказывают, помогал ему покрывать расходы, необходимые для того, чтобы обучаться у мастеров всем искусствам. На-ряду с занятием своим искусством, в особенности после того, как он совершенно бросил его, он читал все те произведения старых философов, которые он мог только достать. Вместе с тем он слушал лекции Анаксагора, а после того, как тот был изгнан из Афин, — в это время Сократу было 37 лет — лекции Архелая, в котором видели преемника Анаксагора. Он кроме того слушал также лекции знаменитых софистов, специалистов в других науках и, между прочим, Продика, знаменитого учителя красноречия, о котором он упоминает с любовью в беседе, воспроизведенной у Ксенофонта (*Memorab.*, II, с. 1, § 21, 34), а также и лекции других учителей — музыки, поэзии и т. д.; он слыл вообще всесторонне образованным человеком, осведомленным во всем том, что было тогда необходимо для этого.¹ Из дальнейших обстоятельств его жизни укажем на то, что он, выполняя долг афинского гражданина, защищал свое отечество; он поэтому участвовал в трех кампаниях Пелопоннесской войны, в эпоху которой он жил (431 — 404 гг.). Пелопоннесская война сыграла решающую роль в разложении греческой жизни, подготовив последнее, и то, что здесь совершалось в политической области, совершилось у Сократа в области мыслящего сознания. В этих кампаниях он приобрел себе не только славу храброго воина, но, что считалось самым прекрасным подвигом, также и заслугу спасения жизни других граждан. В первой кампании он участвовал в длительной осаде Фракийского города Потиден; уже здесь Алкивиад сделался его учеником, и Алкивиад рассказывает в похвальной речи Сократу, приведенной в «Пире» Платона (p. 219 — 222 ed. Steph.; p. 461 — 466 ed. Bekk.), что Сократ выносил все тяготы войны — голод и жажду, жар и холод, сохраняя душевное спокойствие и телесное здоровье. В одном из сражений этой кампании он, увидев Алкивиада, раненого врагами, вывел его с поля битвы, прокладывая себе путь сквозь их ряды, и спас ему жизнь и оружие. Военачаль-

¹ *Diog. Laërt.*, II, 44 (cf. *Menag. ad h. l.*); 18 — 20, 22.

ники хотели увенчать его венком, служившим тогда наградой храбрейшим воинам, но Сократ отклонил его и настоял, чтобы этот венок был присужден Алкивиаду. Рассказывают, что однажды во время этой кампании, погрузившись в глубокое размышление, он простоял, не двигаясь с места, весь день и всю ночь, и лишь восход солнца пробудил его из его экстаза. Это было состояние, в котором он, по рассказам, часто находился. Это — нечто вроде каталепсии, состояние, вероятно, родственное магнетическому сомнамбулизму; в этом состоянии Сократ совершенно умирал для чувственного сознания. Это физическое освобождение внутреннего абстрактного «я» от конкретного, телесного бытия индивидуума представляет собою внешнее доказательство того, как глубока была совершавшаяся в нем внутренняя работа духа. В его лице мы видим вообще обращение сознания вовнутрь, которое в нем, как в первом явившемся пример такого обращения, существовало антропологически, между тем как позднее оно сделалось *привычкой*. Другой поход он проделал в Беотии, где у Делиона, находившегося недалеко от моря и принадлежавшего афинянам маленького укрепления, афиняне дали неудачное, но не имевшее большого значения сражение. Здесь спас Сократ другого своего любимца — Ксенофонта; он увидел во время бегства, что Ксенофонт, потерявший коня, лежал раненый на земле. Сократ взвалил его к себе на плечи и понес его, отбиваясь вместе с тем с величайшим спокойствием и присутствием духа от преследовавших его врагов. Наконец, у Амфиполиса, находившегося в Эдониде у Стримонского залива, он проделал свой последний поход.¹

Он занимал также различные гражданские должности. Когда существовавшее до того времени в Афинах демократическое государственное устройство было уничтожено лакедемонянами, и вместо него был ими введен повсюду аристократический и даже тиранический образ правления, причем они отчасти сами становились во главе правительства, он был выбран членом совета, заменившего в качестве представительной корпорации народное собрание. Здесь он также отличился неизменной твердостью в своем сопротивлении воле тридцати тиранов, точно также как он раньше выступал против воли народа там, где он считал это справедливым. Он именно был одним из присяжных в том судебном заседании, которое присудило к смертной казни десять военачальников за то, что, выиграв в качестве адмиралов сражение у

¹ *Diog. Laërt.*, II, 22 — 23; *Plat.*, *Apol. Socr.* p. 28 (p. 113).

Аргинуз, они, вследствие поднявшейся бури, не убрали мертвых и не предали их погребению у берега, а также не воздвигли там трофеев, т. е., собственно говоря, за то, что они не удержали за собою поля битвы и таким образом создали видимость поражения. Один только Сократ не согласился с этим приговором и высказался в этом случае против народа, при господстве демократии, еще более определенно, чем против правителей.¹ В наше время плохо приходится тому, который выступает против народа. «Народ превосходит по своему уму, все понимает и имеет только добрые намерения». А монархи, правительства, министры, само собою разумеется, «ничего не понимают и желают и делают лишь дурное».

Это были скорее случайные отношения к государству, в которые он вступал лишь ради исполнения обязательного для всех гражданского долга, не делая по своей собственной инициативе государственных дел своим главным занятием и не стремясь стать во главе государственных учреждений; настоящим делом его жизни было философствование на этические темы с каждым человеком, встречавшимся ему на пути. Его философия, признававшая сущностью сознание как некое всеобщее, не представляла собою умозрительной философии в собственном смысле, а оставалась индивидуальным деянием; она, однако, ставила себе цель свершить это индивидуальное деяние как общезначимое. Поэтому приходится говорить о его собственной индивидуальной жизни, о его безукоризненно благородном *характере*. Сократ, по изображению писавших о нем, отличался бесконечным рядом добродетелей, служащих украшением жизни частного человека, и в этих его добродетелях мы должны видеть добродетели в собственном смысле слова, которые он силой своей воли превратил в привычки. Нужно при этом заметить, что у древних эти качества носили вообще характер добродетели в большей мере, чем у нас, потому что у древних в их нравах вообще индивидуальность, как форма всеобщего, была предоставлена самой себе, так что в добродетели видели нечто большее, чем деяние индивидуальной воли, следовательно своеобразие, между тем как у нас они в меньшей мере кажутся чем-то таким, что должно быть вменено индивидууму в заслугу, или, иными словами, что представляет собою его своеобразное свершение, как именно дело отдельного лица. Мы привыкли рассматривать их скорее как нечто противоположное, как обязанность, так как мы в большей

¹ *Diog. Laërt.*, II, 24; *Xenoph.*, *Memorab.*, I, c. 1, § 18; *Plat.*, *Apol. Socrat.*, p. 32 (p. 120 — 122); *Epist.*, VII, p. 324 — 325 (p. 429).

мере обладаем сознанием всеобщего и признаем сущностью и обязанностью даже чисто индивидуальное, даже собственное внутреннее сознание. У нас поэтому добродетели на самом деле являются больше либо предрасположением, прирожденной чертой, либо носят характер всеобщего и необходимого вообще; у Сократа же они носят характер не нравов или прирожденной черты, или необходимости, а самостоятельно выработанного качества. Известно, что его наружность указывала, что от природы он был человеком с отвратительными низкими страстями, но что, как сказал сам Сократ, он их обуздал.

Он жил среди своих сограждан и стоит перед нами, как один из тех великих *пластических* характеров, вылитых из одного куска, какие мы привыкли видеть в ту эпоху как завершенное классическое произведение искусства, само себя поднявшее на эту высоту. Такие личности не созданы природой, а самостоятельно сделали себя тем, чем они были; они стали тем, чем они хотели быть, и остались верными этому своему стремлению до конца жизни. Отличительной чертой произведения искусства в собственном смысле является то, что в нем выводится какая-то идея, воплощается характер, так что каждая черточка определяется этой идеей, этим характером. Будучи таковым, произведение искусства, с одной стороны, жизненно и, с другой, прекрасно, так как высшая красота именно и состоит в совершеннейшем развитии всех сторон индивидуальности согласно одному внутреннему принципу. Такими произведениями искусства являются великие люди той эпохи. Величайшей пластической личностью, как государственный человек, был Перикл, и его окружали, словно звезды, Софокл, Фукидид, Сократ и т. д. Все они развили свою индивидуальность, придав ей своеобразный характер, являвшийся господствующей чертой их существа и проходящим красной нитью через всю их жизнь единым началом. Перикл жил всецело для одной только цели, для того, чтобы быть государственным человеком; Плутарх (Pericles, с. 5, 7) сообщает о нем, что с того времени, как он посвятил себя государственным делам, он ни разу больше не смеялся и не посетил ни одного пира. Так и Сократ развил самого себя в определенный характер силой своего искусства и самосознательной воли и приобрел качества, необходимые для его жизненного дела. Благодаря своему принципу он достиг того длительного влияния, которое сказывается еще и теперь в области религии, науки и права, так как после него дух внутреннего убеждения является основой, которую человек должен признавать первой. И так как этот принци

вытекал из пластичности его характера, то очень неуместно выраженное Теннеманом (Bd. II, S. 26) сожаление о том, *«что мы, правда, знаем, чем он был, но не знаем, как он стал таким»*.

Сократ был невозмутимым благочестивым образцом моральной добродетели: мудрости, скромности, воздержания, умеренности, справедливости, храбрости, непреклонности, твердой законности перед лицом тиранов и народа; он был равно далек как от корыстолюбия, так и от властолюбия. Его равнодушие к деньгам было делом собственного решения, ибо согласно правам того времени он мог зарабатывать деньги подобно другим учителям, преподавая свою науку молодежи. С другой стороны, этот заработок был делом свободного выбора, — а не, как у нас, государственным установлением, так что тот, который в наше время ничего не брал бы за обучение, нарушил бы обычай и вызвал бы, таким образом, подозрение, что он хочет обращать на себя внимание, и поэтому был бы больше предметом порицания, чем похвалы, — ибо плата за учение не была еще тогда государственным делом и лишь при римских императорах впервые были основаны школы, в которых учителя получали жалованье. Умеренность его образа жизни также была порождением силы сознания, но эта умеренность была не установленным принципом, а вытекала лишь из того, что он сообразовался со своими средствами; в обществе же он был кутила. Лучшее изображение его умеренности в отношении вина дает Платон в «Пире», в очень характерной сцене, из которой мы видим, что именно называл Сократ добродетелью. Алкивиад уже нетрезвым появляется на пир, данный Агатоном по случаю победы, одержанной накануне на празднествах написанной им трагедией. Так как общество пило много уже в первый день пира, то собравшиеся гости, среди которых был и Сократ, приняли решение, противно обычаям греческих пиров, пить мало в этот вечер. Алкивиад, находя, что он пришел к трезвым и что поэтому нет одинакового настроения, назначает себя царем пира и подает другим кубок, чтобы поднять их до своей высоты; о Сократе же он говорит, что с ним он ничего не может поделать, потому что он не меняется, сколько бы он ни пил. Платон заставляет затем того, кто передает произнесенные на пиршестве речи, рассказать также, как и сам рассказчик вместе с другими, наконец, заснули на своих ложах. Когда он проснулся на завтра утром, он увидел, что Сократ с кубком в руках все еще рассуждает с Аристофаном и Агатоном о комедии и трагедии, именно о том, может ли один и тот же человек писать и трагедии, и комедии, а затем в обычный час он отправился в обще-

ственные места, в гимназии, как будто ничего не произошло, и бродил назад и вперед, как всегда, весь день.¹ Это — не та умеренность, которая состоит в том, чтобы возможно меньше получать удовольствий, не намеренная трезвость и самопстыязание, а сила сознания, сохраняющаяся даже при неумеренном пользовании телесными удовольствиями. Как видим из этого, мы отнюдь не должны представлять себе Сократа как растекающегося в скучных сетованиях добродетельного моралиста.

Его поведение в отношении других было не только справедливо, правдиво, откровенно, лишено суровости, честно, но мы видим также в нем пример тщательнейшим образом выработанной *аттической светскости*, т. е. свободы в отношениях с людьми, открытой разговорчивости, которая никогда не забывается и, обладая внутренней всеобщностью, вместе с тем всегда находит правильное, живое отношение, соответствующее лицам, с которыми происходит общение, и положению, в котором оно происходит; это — общение в высшей степени образованного человека, который при всем остроумии не вносит в свои отношения с другими людьми ничего личного и избегает всего неприятного. Сократические диалоги Ксенофонта и в особенности Платона представляют собою поэтому высшие образцы этой тонкой общежительной культуры.

Так как *философия* Сократа не является уходом из интересов данного дня в свободные, чистые области мысли, а представляет собою неразрывное, единое целое с его жизнью, то она не развивается в систему; даже в той манере его философствования, которая, как она изображена у Платона, кажется уходом от действительности, все же сказывается эта внутренняя связь с повседневной жизнью. Главным его занятием было его философское преподавание или, вернее, его философская жизнь в общении (ибо это не было настоящим преподаванием) со всеми и каждым, которая внешне ничем не отличалась от жизни афинян вообще, обыкновенно проводивших большую часть дня на рынке без настоящего дела, в праздности, или бродивших в публичных гимназиях, где занимались телесными упражнениями, или, как это и было преимущественно, болтали здесь друг с другом. Этот способ бесед был возможен лишь в условиях афинской жизни, где большинство работ, которые теперь выполняются свободным гражданином — даже гражданином свободной республики и свободной империи, — выполнялось рабами, так как они считались недостойными свободных

¹ *Plat.*, *Convivium*, p. 212, 176, 213 — 214, 223 (p. 447, 376 — 378, 449 — 450, 468 — 469).

людей. И в Афинах свободный гражданин также мог быть ремесленником, но он все же обладал рабами, которые исполняли работы, заказы, подобно тому, как в наше время мастер имеет подмастерьев. В наше время такая жизнь в движении не соответствовала бы нашим нравам. Так шатался и жил Сократ, ведя постоянные беседы об этических воззрениях.¹ Свообразным его деянием было, следовательно, то, что можно назвать вообще морализированием, но это морализирование не было похоже на проповедь, увещевание, поучение, не представляло собою мрачного морализирования и т. д. Ибо среди афинян и при аттической светскости подобного рода проповеди и т. д. не могли иметь места, так как они не представляют собою взаимного, свободного и разумного отношения. Он лишь пускался в беседы со всеми людьми, как бы ни различно было их общественное положение, со всей аттической светскостью, без высокомерия, без стремления поучать других или заставлять их признать свое превосходство, вполне сохраняя и уважая свободу собеседников и отбрасывая все грубое.

1. В этих беседах мы находим философствование Сократа и всем известный по названию *сократовский метод* вообще, который по своей природе должен был быть диалектическим и который мы должны рассмотреть раньше, чем перейти к содержанию сократовской философии. В манере Сократа нет ничего искусственного; напротив, диалоги авторов нового времени, именно потому, что нет внутреннего основания, оправдывающего эту форму, неизбежно должны были сделаться очень скучными и растянутыми. У Сократа же принцип его философии скорее совпадает с самим методом, как таковым, — он постольку и не может быть даже назван методом, — а представляет собою манеру, совершенно тождественную с своеобразным морализированием Сократа. Ибо главным содержанием его учения является познание добра как абсолютного, притом главным образом по отношению к поступкам. Эту сторону Сократ ставит так высоко, что науки, содержанием которых является рассмотрение всеобщего в природе, в духе и т. д., отчасти он сам отодвигает в сторону, отчасти же побуждает к этому других.² Можно, таким образом, сказать, что по своему содержанию его философия имела совершенно практическую цель; точно так же сократовский метод, составлявший главную сторону его философии, отличался той своеобразной чертой, что он по какому-либо поводу, случайно подвергнувшемуся или созданному самим Сократом, заставлял

¹ *Xenoph.*, *Memorab.*, I, с. 4, § 10.

² *Xenoph.*, *Memorab.*, I, с. 4, § 11 — 16; *Arist.*, *Metaph.*, I, 6,

каждого размышлять о своих обязанностях. Посещая мастерские портных и сапожников и вступая в беседу как с ними, так и с юношами и стариками, софистами, государственными людьми и всякого рода гражданами, он, таким образом, брал сначала в качестве цели то, что интересовало их, были ли то домашние дела, воспитание детей или интересы науки, истины и т. д. Затем он уводил их от данного определенного случая к тому, чтобы они мыслили всеобщее, сами по себе значимые истину и красоту, вызывая в каждом посредством самостоятельного размышления убежденное понимание того, в чем именно состоит определенная справедливость. В этом методе имеются преимущественно две стороны, — он, *во-первых*, развивает всеобщее из конкретного случая и выявляет понятие, которое в себе существует в каждом сознании,¹ и, *во-вторых*, разлагает застывшие, непосредственно воспринятые в сознание общие определения представления или мысли и приводит в замешательство собеседника посредством сопоставления этих общих определений с конкретными иллюстрациями.

а. Переходя от этих общих определений метода Сократа к более подробной его характеристике, мы должны сказать, что он состоял, во-первых, в том, чтобы внушать людям недоверие к их собственным предпосылкам, после того как их вера уже распаталась, и заставлять людей искать в самих себе то, что есть. Хотел ли он скомпрометировать манеру софистов или хотел пробуждать в привлеченных им юношах потребность в познании и самостоятельном мышлении, всегда он начинал с того, что также принимал те обычные представления, которые они считали истинными. Но чтобы заставить других высказать эти представления, он делает вид, что не знает их, и с видом человека, у которого нет задних мыслей, он задает вопросы своим собеседникам, как будто хочет учиться у них, а на самом деле выпрашивал их мнения. Это — знаменитая *сократовская ирония*, которая у него представляет собою особый способ обращения в личных беседах, следовательно, только субъективную форму диалектики, между тем как диалектика в собственном смысле имеет дело с основаниями рассматриваемого предмета. Этим он хотел добиться того, чтобы, после того как другие изложат свои основоположения, вывести из каждого ими самими высказанного определенного положения заключение, противоположное тому, что высказано в этом положении, или, не выставляя прямо противоположного утверждения, заставить

¹ *Arist., Metaph., XIII, 4.*

их самих делать это. Иногда он делает противоположный вывод из конкретного случая; но так как этот противоположный вывод также был в глазах его собеседников незыблемым принципом, то он заставлял их затем признать, что они противоречат самим себе. Таким образом, Сократ учил тех, с которыми он вел беседы, *знать, что они ничего не знают*; даже больше: он сам говорил, что он ничего не знает, и поэтому ничему не учит. Можно действительно сказать, что Сократ ничего не знал, ибо он не пришел для того, чтобы дать систематически разработанную философию. Это он сознавал, и он вовсе не ставил себе целью создать науку.

С одной стороны, может казаться, что эта ирония представляет собою нечто неправдивое. Но когда рассматривают предметы, представляющие собою общий интерес, и рассуждают о них вкривь и вкось, то всегда оказывается, что не знаешь, что другой разумеет под ними. Ибо у каждого индивидуума есть некоторые последние слова, относительно которых он предполагает, что они известны также и его противнику. Но если желают добиться действительного понимания, то необходимо исследовать как раз эти предпосылки. Когда, например, в новейшее время спорят о вере и разуме, как о том, что в настоящее время интересует и занимает наш дух, то каждый делает вид, как будто он знает, что такое разум и вера, и считается невоспитанностью требование указать, что такое разум и вера, так как они предполагаются известными. Один знаменитый богослов выставил десять лет тому назад ¹ девяносто тезисов о разуме, в которых содержались очень интересные вопросы, но которые не привели к какому-либо определенному результату, хотя о них и много спорили, потому что одни участники спора делали утверждение, исходя из точки зрения веры, а другие — исходя из точки зрения разума; каждый оставался при этом противоположением, и никто не знал, что разумеют под верой и разумом. Таким образом, именно объяснение того, что предполагается известным, не будучи таковым, единственно только и делает возможным соглашение и взаимное понимание. Если и нет сомнения, что вера и разум отличны друг от друга, то все же, благодаря этому определению их понятий, выступит вместе с тем также и общее между ними, а лишь благодаря этому могут стать плодотворными такие вопросы и попытки их разрешения; в противоположном случае можно в продолжение долгих лет болтать о них вкривь и вкось, не

¹ Написано в 1825 — 1826 г.г. *Ред.*

двигаясь ни на шаг вперед. Ибо, когда я говорю, что я знаю, что такое разум, что такое вера, то это — лишь совершенно абстрактное представление; для того, чтоб эти представления сделались конкретными, требуется, чтобы их объяснили, чтобы предположили неизвестным, что собственно они представляют собою. Ирония Сократа заключает в себе именно ту подлинно великую черту, что она заставляет собеседников конкретизировать абстрактные представления и развить их дальше, ибо важно только осознать понятие.

В новейшее время также говорилось много о сократовской иронии, которая подобно всякой диалектике допускает истинность того, что непосредственно принимается за истинное, но лишь для того, чтобы дать выявиться тому внутреннему разрушению, которое содержится в этих же самых допущениях, и мы можем это назвать всеобщей мировой иронией. Из этой сократовской иронии хотели, однако, сделать нечто совершенно другое, расширив ее до размеров всеобщего принципа: она якобы представляет собою наивысшее отношение, наивысшую позицию духа, и ее выставляли как нечто наиболее божественное. Первым, выдвинувшим эту мысль, был Фридрих фон-Шлегель, и Аст повторил ее за ним, говоря: «Сократовскую беседу одушевляет, как внутренняя, неисповедимая жизнь, сильнейшая любовь ко всему прекрасному в идее и в жизни». Этой жизнью является, по мнению Аста, ирония! Но эта ирония происходит из фихтевской философии и представляет собою существенный пункт для понимания понятий, являющихся созданием новейшего времени. Она является для субъективного сознания способом покончить со всем на свете, говоря: «Я могу посредством моего развитого мышления превратить в ничто все определения права, нравственности, добра и т. д., потому что являюсь безусловно их властелином; и я знаю, что если я считаю нечто хорошим, я могу его признать и дурным, так как я признаю все истинным лишь постольку, поскольку оно мне теперь нравится». Эта ирония представляет собою, таким образом, лишь игру со всеми вещами и способна все превратить в иллюзию; эта субъективность ни к чему уже больше не относится серьезно, а если она что-нибудь говорит серьезно, то она эту серьезность тотчас же снова упраздняет, превратив ее в шутку, и все высшие и божественные истины превращаются для нее в ничто и пошлость. Но иронией являлось уже греческое веселье, как оно веет в гомеровских поэмах, в которых Эрот насмехается над могуществом Зевса, Марса. Вулкан, хромая, подает богам вино, и поднимается оглушительный хохот бессмертных богов, а Юнона отпускает Диане

пощечины. Так мы находим иронию и в жертвоприношениях древних, которые сами съедают лучшие части; в улыбающейся печали, в величайшей радости, доходящей до слез, в издевательском смехе Мефистофеля, — вообще в каждом переходе от одной крайности к другой, от наилучшего к наидурнейшему: лежать, например, в воскресенье очень сокрушенно в прахе, бия себя в перси и каясь в своих грехах, а вечером жрать и напиваться и предаваться всем плотским удовольствиям, чтобы снова восстановить в себе гордыню, противную прежнему смирению. Родственно с этим — лицемерие, оно является величайшей иронией. Родоначальниками той иронии, относительно которой уверяют, что она является «глубочайшей внутренней жизнью», ошибочно выставляют Сократа и Платона, хотя у них действительно есть элемент субъективности; выдвинуть этого рода иронию было предоставлено нашему времени. «Глубочайшая внутренняя жизнь» Аста как раз и является субъективным произволом, той внутренней божественностью, которая сознает себя стоящей выше всего. Божественным должно являться, согласно этому воззрению, чисто отрицательное отношение, созерцание суетности и тщеты всего, созерцание, в котором пребывает одно лишь мое тщеславие. Считать последним словом мудрости сознание ничтожности всего, может быть, и есть на самом деле некая глубокая жизнь, но это — глубина пустоты, как она выступает иногда в античных комедиях Аристофана. Очень далека от этой иронии нашего времени ирония Сократа, которая у него так же, как и у Платона, имеет ограниченное значение. *Определенная* ирония Сократа есть больше манера разговора, невинная шутливость, а не язвительный смех и не лицемерие, как будто бы идея является для него только шуткой. Но его трагической иронией является антагонизм его субъективного рефлексирования к существующей нравственности; Сократом руководит не горделивое сознание, что он стоит выше последней, а непредубежденная цель приводить посредством мышления к *истинному* добру, к всеобщей идее.

б. Вторым моментом является то, что Сократ более определенно называл искусством повивальной бабки, которое он, по его словам, унаследовал от своей матери: ¹ искусством помогать мысли, уже содержащейся в самом сознании каждого человека, появляться на свет; а именно вывести из конкретного неререфлектированного сознания всеобщность конкретного или, иными словами, вывести из положенного,

¹ Plat., Theaetet., p. 210 (p. 322).

как всеобщее, уже заключающуюся в нем противоположность. Сократ держится при этом вопрошающе; и этот способ *вопросов и ответов* был назван поэтому сократовским методом, но в этом методе содержится больше, чем обыкновенно дается в вопросах и ответах. Ибо ответ кажется случайным по отношению к цели, которую имеет в виду вопрос, между тем как в печатном диалоге ответы всецело в руках автора; но можно ли в действительности найти таких людей, которые так отвечают, это другое дело. У Сократа отвечающих можно назвать пластическими юношами, так как они лишь определенно отвечают на вопросы, которые ставятся так, что они очень облегчают ответ и исключают всякий индивидуальный произвол. Эта пластическая манера, которую мы видим в изложении бесед Сократа у Платона и Ксенофонта, противоположна обычной манере ведения бесед главным образом в том отношении, что в последних отвечают не на то, о чем другой спрашивает. У Сократа же, напротив, отвечающий относится с уважением к вопросу. Другое различие состоит в том, что обычно в диалогах выдвигается отвечающим другая точка зрения, чтобы проявить также и себя. Это, правда, придает беседе больше живости, но и такое соперничество исключается из сократовской манеры отвечать, главной задачей которой является строго держаться того, о чем спрашивают. Дух сутяжничества, настаивание на своем, прерыв разговора, когда собеседник замечает, что он очутился в затруднительном положении, уход в сторону от темы беседы посредством шутки или пренебрежительного жеста, — все эти манеры здесь исключены; они не соответствуют хорошему тону и уж тем паче манере изложения сократовских бесед. Не надо поэтому удивляться, читая эти диалоги, что те, которым задают вопрос, так точно отвечают именно на то, о чем их спрашивают. Напротив, даже в лучших новейших диалогах всегда примешиваются случайность и произвол.

Это различие касается лишь внешней, формальной стороны; главное же состоит в том, что Сократ, стремясь своими вопросами заставить осознать в общей форме, что такое добро и справедливость, исходя при этом из наивным образом наличного в нашем сознании, не шел дальше посредством продолжения понятий, связанных с этим наличным, придерживаясь чистой необходимости, что представляло бы собою дедукцию, доказательство или, вообще, вывод посредством понятий. Сократ же анализировал конкретное, как оно без мышления содержится в естественном сознании или, иначе говоря, анализировал погруженную в материю всеобщность, так что посредством

отделения конкретного он заставлял осознать содержащееся в нем всеобщее как всеобщее. Этот прием мы видим в особенности часто в диалогах Платона, у которого проявляется большое искусство в его применении; это — тот же самый путь, по которому идет в каждом человеке развитие его сознания всеобщего; это — воспитание к самосознанию, представляющее собою развитие разума. Ребенок, необразованный человек живет в конкретных, единичных представлениях, но у взрослого и становящегося образованным человека, уходящего при этом назад в себя, как в мыслящего, появляется рефлексия о всеобщем и фиксация этого всеобщего, и он так же свободно движется теперь в области абстракций и мыслей, как раньше двигался в области конкретного. В сократовских диалогах мы видели такое развитие всеобщего из особенного, в котором дается множество примеров и которое излагается чрезвычайно пространно. Для нас, однако, подготовленных к тому, чтобы представлять себе абстрактное, для нас, которым с юности преподают общие положения, сократовская манера так называемой снисходительности с ее многословием имеет в себе поэтому часто нечто утомительное, скучное и надоедливое. Всеобщее, содержащееся в конкретном случае, скорее представляется нашему уму сразу же как всеобщее, потому что наша рефлексия уже привыкла к всеобщему, и мы не нуждаемся в старательном отделении его от конкретного. И точно также уже после того, как Сократ успел выделить абстракцию и поставить ее пред сознанием, он приводит массу примеров, так что благодаря повторению возникает субъективное упрочение абстракции; мы же уже не нуждаемся в такой массе примеров, чтобы фиксировать ее как всеобщее.

с. Ближайшим *следствием* этого приема может быть удивление сознания по поводу того, что в знакомом ему заключается то, чего оно в нем вовсе не искало. Если мы, например, начинаем размышлять о знакомом всем представлении становления, то мы замечаем, что то, что *становится* не *есть*, и, однако, оно также и *есть*; оно — тождество бытия и небытия, и нас может поразить, что в этом простом представлении содержится такое огромное различие.

Результат бесед оказывался отчасти совершенно *формальным и отрицательным*; собеседников Сократа приводили к убеждению, что если они полагали раньше, что они очень хорошо знакомы с предметом, то они теперь должны сознаться и определенно высказать: «То, что мы знали, оказалось опровергнутым». Сократ, следовательно, спрашивал часто с намерением заставить говорящего делать уступки, со-

державшие в себе точку зрения, противоположную той, из которой собеседник исходил. Содержание большей части бесед Сократа сводится к тому, что у его собеседников возникают такие противоречия, когда они сопоставляют свои представления; главной тенденцией этих бесед было, следовательно, вызвать *смущение* и *замешательство* сознания внутри себя. Он хочет этим пробудить стыд у собеседника и понимание, что то, что мы считаем истиной, еще не есть истина, а из этого должна была возникнуть потребность в более серьезном старании достичь познания. Иллюстрации дает нам, между прочим, Платон в своем «Меноне» (р. 71—80 ed. Steph., р. 327—346 ed. Bekk.). Сократ спрашивает здесь: «Скажи мне, во имя богов, что такое добродетель?». Менон тотчас же начинает проводить различия: «Добродетелью мужчины является умение хорошо вести государственные дела и при этом помогать друзьям и вредить врагам; добродетелью женщины — вести хорошо свое домашнее хозяйство; другою добродетелью является добродетель мальчика, юноши, старика и т. д.» Сократ его прерывает: «Это не то, о чем я спрашиваю; я спрашиваю про всеобщую добродетель, заключающую в себе все добродетели». *Менон*: «Такой добродетелью является главенствование над другими, возможность повелевать другими». Сократ приводит опровергающий случай: добродетель ребенка и раба не состоит в повелевании. *Менон*: «Я не знаю, что это означает общее всех добродетелей». *Сократ*: «Это так, как, например, фигура представляет собою общее круглого, четырехугольного и т. д.» Теперь появляется отступление в сторону. *Менон*: «Добродетелью является возможность доставлять себе блага, которые желаем». Сократ возражает: слово «блага» излишне, ибо мы не желаем того, о чем мы знаем, что оно есть зло, а помимо этого ведь блага должны быть приобретены справедливо. Сократ, таким образом, приводит в замешательство Менона; так обнаруживается, что представления последнего ложны. Менон говорит после этого: «До того, как я с тобою познакомился, я слышал о тебе, что ты сам находишься в сомнении (*ἀπορεῖς*) и вводишь в него также и других, а теперь ты зачаровываешь также и меня, так что я полон смущения (*ἀτροίᾱς*). Если мне дозволено будет прибегнуть к шутке, то скажу, что ты мне кажешься совершенно похожим на одну морскую рыбу, на электрического угря, ибо об этой рыбе сообщают, что она делает пьяным (*νάρκη*) приближающегося и прикасающегося к ней. Ты то же самое сделал со мною, ибо я пьян телом и душой и не знаю, что тебе ответить, хотя я десятки тысяч раз вел беседы с очень многими людьми о добродетели, и как мне

казалось, это были очень хорошие беседы. Я теперь абсолютно не знаю, что мне сказать. Ты поэтому правильно поступаешь, что не едешь в чужие страны; легко могло бы случиться, что они убили бы тебя, как колдуна». Сократ предлагает снова «искать». Теперь говорит Менон: «Как можешь ты искать того, о чем ты утверждаешь, что его не знаешь; если ты это случайно найдешь, как будешь ты знать, что это то, чего ты искал, так как ты признаешь, что ты не знаешь его». В таком роде кончаются многие ксенофоновские и платоновские диалоги и оставляют нас в отношении результата совершенно неудовлетворенными; так, например, обстоит дело в «Лизисе», где Платон ставит вопрос, что приводит к любви и дружбе между людьми. Так, например, «Государство» начинается исследованием вопроса о том, что такое справедливость. Философия должна вообще начать с того, чтобы вызвать замешательство, чтобы привести к размышлению; нужно во всем сомневаться, отказаться от всех предпосылок, чтобы получить истину как порожденную понятием.

2. Такова, говоря коротко, манера Сократа. *Положительное*, развиваемое Сократом в сознании, есть не что иное, как *добро*, поскольку его получают из сознания посредством знания: то вечное, в себе и для себя всеобщее, что мы называем идеей; истинное, которое, поскольку оно представляет собою цель, и есть добро. В этом отношении Сократ противоположен софистам, так как положение, гласящее, что человек есть мера всех вещей, еще подразумевает у последних особенные цели, между тем как у Сократа в этом положении объективным образом выражается порожденное свободной мыслью всеобщее. Мы не должны, однако, вменять в вину софистам то, что, живя в эпоху, лишенную определенного паправления, они не открыли принцип добра, ибо для каждого изобретения имеется свое время, и скажем, открытие добра, которое теперь всегда лежит в основании как цель в себе, еще не было сделано Сократом. Может казаться, что мы еще не много сказали о сократовской философии, так как мы говорили лишь о принципе, но в том-то и главная суть, что само сознание Сократа дошло только до этой абстракции. Добро, однако, уж не так абстрактно, как *νοῦς* Анаксагора, а оно есть всеобщее, которое определяет само себя внутри самого себе, реализуется и должно реализоваться как конечная цель мира и индивидуума. Оно есть конкретный внутри себя принцип, который, однако, еще не изображен Сократом в его развитом виде, и в этой абстрактной позиции заключается недостаток сократовской точки зрения, в которой, помимо сказанного нами, нельзя указать ничего положительного.

а. Первым определением в отношении сократовского принципа служит то великое, но все же лишь формальное определение, что сознание черпает из самого себя понимание истины и что лишь оттуда оно должно черпать это понимание. Этот принцип субъективной свободы носил в сознании Сократа такой характер, что он относился пренебрежительно к другим наукам, как к пустым знаниям, не приносящим никакой пользы человеку; человек-де должен заботиться лишь о том, что составляет его моральную природу, лишь стараться поступать наилучшим образом. Эта односторонность является для Сократа вполне последовательной. Эта религия добра, стало быть, представляет собою у Сократа не только самое существенное, на что люди должны направлять свои мысли, но и единственное. Он учит находить это всеобщее, это абсолютное в сознании каждого как его непосредственную сущность. Мы видим, как здесь в лице Сократа закон — истина и добро, — который раньше существовал как некоторое бытие, возвращается теперь в сознание. Но это — не единичное случайное явление, совершающееся в данном индивидууме, в Сократе; напротив, мы должны понять Сократа и его появление. Мы видим, как во всеобщем сознании, в духе народа, которому он принадлежал, нравственность переходит в мораль, и он стоит во главе как сознание этой перемены. Мировой дух начинает здесь делать тот поворот, который он позднее вполне завершил. С этой высшей точки зрения нужно рассматривать как Сократа, так и афинский народ и Сократа в нем. Здесь начинается рефлексия сознания в само себя, знание сознания о себе, как таковом, что оно есть сущность или, если угодно, знание, что бог есть дух, а если угодно выразить это в более грубой, более чувственной форме, то, скажем, знание, что бог принимает образ человека. Эта эпоха начинается тогда, когда отказываются от сущности, как от бытия, хотя бы оно и было, как до Сократа, лишь абстрактным бытием, мыслимым бытием. Но у нравственного народа, находящегося в высшем расцвете, эта эпоха вообще выступает как грозная или врывающаяся, пока еще ничем не задерживаемая его гибель, ибо его нравственность, подобно нравственности древних народов, вообще состояла в том, что добро существовало для него как наличное всеобщее, нося форму не убеждения индивидуума в своем единичном сознании, а непосредственного абсолютного. Это — действующий, существующий закон, он не подвергается критическому исследованию, а представляет собою нечто последнее, на чем это нравственное сознание успокаивается. Он является государственным законом, признается волей бо-

гов; таким образом, это — некая общая судьба, имеющая форму сущего и всеми признаваемая таковым. Но моральное сознание спрашивает: действительно ли это закон в себе? Это сознание, возвратившееся в себя из всего, имеющего форму сущего, хочет понимать, хочет знать, что этот закон положен также и поистине, т. е. оно хочет найти себя в нем как сознание. В полосу возвращения в себя вступил тогда афинский народ; наступила неуверенность в сущем законе как сущем, заколебалось то, что считалось сущим правом, наступила высшая свобода в отношении всякого бытия и всякой значимости. Это возвращение в себя представляет собою высший расцвет греческого духа, поскольку оно есть уже не только бытие этих нравов, но живое их сознание, которое все еще имеет то же самое содержание, но как дух движется в нем свободно; это — ступень, на которую лакедемоняне никогда не поднимались. Эта высшая жизненность нравственности есть как бы свободное сознание собственного достоинства правами или богом, радостное наслаждение этим чувством. Сознание и бытие здесь имеют непосредственно одинаковую ценность, одинаковое достоинство; то, что есть, есть *сознание*; ни одно сознание не властвует над другим; сила законов не является игом для сознания, и точно также всякая реальность не есть для этого сознания противодействие, ибо оно уверено в самом себе. Но это возвращение теперь готовится покинуть это содержание и покинуть его именно в своем качестве абстрактного сознания, не полагая этого содержания и не противопоставляя ему, как некоему бытию, себя. Теперь сознание выступило из этого равновесия сознания и бытия как нечто самостоятельно существующее для себя. Эта сторона раскола представляет собою самостоятельное понимание; сознание, чувствуя свою самостоятельность, уже не признает непосредственно того, что притязает на значимость, а требует от последнего, чтобы оно узаконило себя перед ним, т. е. оно хочет понять само себя в нем. Таким образом, это возвращение сознания к себе есть отрыв единичного от всеобщего, забота единичного лица о себе за счет государства; у нас, например, этот отрыв представляет собою заботу о том, достигну ли вечного блаженства или буду осужден, между тем как философская вечность налична во времени и есть не что иное, как сам субстанциальный человек. Государство потеряло свою силу, состоявшую в ненарушимой отдельными индивидуумами непрерывности всеобщего духа, так что единичное сознание не знало никакого содержания, никакой другой сущности помимо закона. Нравы сделались теперь

патками, потому что существовала надежда, что человек создаст для себя свои особые максимы. Положение, что *индивидуум должен заботиться о своей нравственности*, означает, что он становится моральным, означает отказ от общественных нравов и воцарение морали, — оба эти явления наступают одновременно. Таким образом, мы видим, что Сократ выступает теперь с убеждением, что в настоящее время каждый должен сам заботиться о своей нравственности; так он, Сократ, заботился о своей нравственности с помощью сознания и размышления о себе, ища в своем сознании исчезнувшего в действительности всеобщего духа; так он помогал другим заботиться о своей нравственности, пробуждая в них сознание, что они обладают в своих мыслях добром и истиною, т. е. тем, что в действовании и знании есть само по себе сущее. Теперь люди больше уже не обладают последним непосредственно, а должны запастись им, подобно тому как корабль должен делать запасы пресной воды, когда он направляется в такие места, где ее нет. Непосредственное больше уже не имеет силы, а должно оправдать себя пред мыслью. Так состояние целого делает для нас понятным своеобразие Сократа, и его метод философствования делает для нас также понятной и его судьбу.

Это возвращение сознания в себя выступает — очень явственно у Платона — в той форме, что *человек ничему не может научиться*, не может научиться также и добродетели. Это не значит, что она не входит в ведение науки, а значит, что добро не приходит извне; вот это доказывает Сократ. Невозможно учить добру, а оно содержится в природе духа. Человек вообще не может воспринимать что-нибудь как нечто данное извне, не может воспринимать пассивно, подобно тому как воск принимает любую форму; но все заключено в духе человека, и он всему научается только *по видимости*. Все, правда, начинается извне, но это только начало; поистине же это начало является лишь толчком для развития духа. Все, что обладает ценностью для человека, вечное, само по себе сущее содержится в самом человеке и должно быть добыто из него самого. «Научиться» или «учиться» означает здесь лишь получить сведения о внешне-определенном. Это внешнее получается, правда, посредством опыта, но всеобщее в нем принадлежит мышлению, однако не субъективному, а истинному, объективному мышлению. При противопоставлении друг другу субъективного и объективного всеобщее есть то, что столь же субъективно, сколь и объективно; субъективное есть лишь особенное, объективное есть точно также особенное по сравнению с субъективным;

всеобщее же есть единство их обоих. Согласно сократовскому принципу человек не признает ничего такого, о чем не свидетельствует дух. Человек тогда в этом признаваемом им свободен и находится у себя; и это есть субъективность духа. Как сказано в библии, «плоть от моей плоти и кость от моей кости», так и то, что для меня должно быть истиной и справедливостью, есть дух от моего духа. Но то, что дух, таким образом, творит из самого себя, должно произойти из него, как из духа, действующего всеобщим образом, а не из его страстей, капризных интересов и произвольных склонностей. Последние, правда, также представляют собою некое внутреннее, «вложенное в нас природой», но они являются нашими лишь природным образом, так как они принадлежат области особенного; выше их стоит истинное мышление, понятие, разумное. Случайному, частному, внутреннему Сократ противопоставил всеобщее, подлинно внутреннее мысли. И эту настоящую совесть Сократ пробудил тем, что не только сказал просто: человек есть мера всех вещей, но сказал: человек в качестве мыслящего есть мера всех вещей. У Платона, как мы увидим после, это формулировано так, что человек лишь *вспоминает* (*erinnere*)¹ то, что он воспринимает по видимости извне.

В своем ответе на вопрос, что такое *добро*, Сократ познал его *определение* не только как некую определенность в особенности, с исключением природной стороны, как, например, понимают определенность в эмпирических науках, но даже в отношении к поступкам людей добро у него оставалось еще неопределенным, и последней определенностью или последним определяющим моментом является у него то, что мы, вообще, можем назвать субъективностью. Утверждение, что добро должно быть определено, означает ближайшим образом, что, во-первых, оно в противоположность бытию реальности есть лишь всеобщая максима, которой еще недостает деятельности индивидуального человека; означает, во-вторых, что оно должно быть не косным, не должно оставаться только мыслью, а должно быть определяющим действительным и, таким образом, действенным. Таким оно является лишь посредством субъективности, посредством деятельности людей. Что добро есть нечто определенное, означает, следовательно, что индивидуумы знают, что такое добро, и такое отношение мы именно называем моральностью, между тем как нравственность действует соответственно справедливости бессознательно. Таким образом, у

¹ Непереводимая игра слов: *erinnern* (вспоминать) — извлекать изнутри (*er-innern*). *Ред.*

Сократа добродетель есть *правильное усмотрение*. Ибо на положение, выставленное платоновским Протагором, что все добродетели родственны друг другу, за исключением храбрости, потому что существуют много храбрых, являющихся вместе с тем в высшей степени нечестивыми, несправедливыми, неумеренными и невежественными (стоит только вспомнить о разбойничьих бандах), Платон заставляет Сократа отвечать, что храбрость *подобно всем добродетелям* есть *наука*, а именно познание и правильная оценка того, чего следует бояться,¹ — этим, разумеется, не раскрыта отличительная черта храбрости. Нравственный, честный человек таков, не предаваясь раньше размышлениям об этом; это — его характер, и он твердо знает, какие поступки хороши. Когда же это начинает решать сознание, то появляется выбор, вопрос, хочу ли я именно добра или нет. Это свойственное морали сознание легко становится опасным и вызывает самодовольство индивидуума, сомнение, порождаемое его сознанием, что он произвольно решил в пользу добра. Я тогда господин, избиратель добра, и в том-то состоит самомнительная гордыня, что я знаю, что я превосходный человек. У Сократа нет еще перехода к этому противопоставлению друг другу добра и субъекта, как избирающего, а речь идет у него лишь об определении добра и связи с последним субъективности, которая в качестве индивидуального лица решает в пользу того внутреннего всеобщего. Это предполагает, с одной стороны, *знание добра*, но, с другой стороны, предполагает также и то, что *субъект добр*, так как это — его характер, его привычка, и то, что субъект именно *таков*, древние называли добродетелью.

Это делает для нас понятной *критику*, которой Аристотель (Magna Mor., I, 1) подверг определение добродетели у Сократа. Он пишет: «Сократ лучше говорил о добродетели, чем Пифагор, но он также говорил не совсем правильно, так как превращал добродетели в некое знание (*ἐπιστήμας*). Это именно невозможно, ибо всякое знание связано с некоторым основанием (*λόγος*). Основание же находится лишь в мышлении. Он, следовательно, помещает все добродетели в мыслящей (*λογιστικῇ*) стороне души. Он уничтожает поэтому ощущающую (*αἰσθητικὴν*) сторону души, а именно, склонность (*πάθος*) и нравы (*ἥθος*)», которые, однако, тоже входят в состав добродетели. «Платон же различал правильно мыслящую и ощущающую сторону души». Это — хорошая критика. Как видим, то, чего не находит Аристотель в определении

¹ Plat., Protag., p. 349 (p. 224 — 225); p. 360 — 361 (p. 245 — 247).

добродетели у Сократа, есть та сторона субъективной действительности, которую мы теперь называем сердцем. Добродетель, разумеется, состоит в том, чтобы определяться к действию согласно всеобщим, а не частным целям, но правильное усмотрение не является единственным моментом в добродетели. Дабы усмотренное добро было добродетелью, требуется еще, чтобы также и весь человек, сердце, душа были тождественны с этим добром. И эта сторона бытия или реализации вообще есть то, что Аристотель называет τὸ ἄλογον. Если мы понимаем реальность добра как всеобщий обычай, то правильному усмотрению нехватает субстанциальности; если же мы ее рассматриваем как данную реальность, как склонность отдельной субъективной воли, то ей нехватает материи. Этот двойственный недостаток может также рассматриваться как недостаток в содержании и в деятельности, поскольку вышеуказанному всеобщему недостает развития, а эта определяющая деятельность выступает в отношении всеобщего лишь как отрицание. Сократ, таким образом, опускает в определении добродетели как раз то, что, как мы видели, исчезло также и в действительности, а именно, во-первых, реальный дух народа, а затем реальность как пафос единичного лица. Ибо как раз тогда, когда сознание еще не возвратилось в себя, всеобщее добро выступает у единичного лица как его движущий пафос. У нас же, напротив, это не так: так как мы привыкли добро или добродетель как практический разум ставить на одной стороне, то другая сторона, антагонистичная моральному, представляет собою для нас точно также абстрактную чувственность, склонность, страсть и, таким образом, представляет собою для нас дурную сторону. Но для того, чтобы это всеобщее стало реальностью, оно как раз должно деятельно осуществляться его сознанием как единичным; и именно этой единичности принадлежит деятельное осуществление. Страсть, — например любовь, стремление к славе, есть само же всеобщее, таковым оно является не в правильном усмотрении, а в деятельности, как осуществляющееся, и если бы мы не опасались быть неправильно понятыми, то мы сказали бы, что всеобщее есть для единичного лица его собственный интерес. Здесь, однако, не место распутывать весь клубок ложных представлений и противоречий нашего образования.

Аристотель (Eth. Nicom., VI, 13), восполняя односторонность Сократа, говорит дальше о нем: «Сократ, с одной стороны, довольно правильно исследовал, но, с другой, — неправильно, ибо неверно, что добродетель есть наука, но он прав в том, что она не бывает без знания.

Сократ превратил добродетели в правильные усмотрения (λόγους); мы же говорим: добродетель выступает с правильным усмотрением». Это очень правильное замечание. Одна сторона добродетели состоит в том, что всеобщее в цели принадлежит области мышления. Но в добродетели, взятой в качестве характера, необходимо должна иметь место также и другая сторона — проявляющаяся в деятельности индивидуальность, реальный дух; последний выступает в своеобразной форме у Сократа, о чем скажем дальше (стр. 50 и сл.).

б. Рассматривая сначала *всеобщее*, мы увидим, что оно само имеет в себе положительную и отрицательную стороны, которые мы находим связанными друг с другом в «Воспоминаниях» Ксенофонта, произведении, имеющем своей целью оправдать Сократа. И если ставят вопрос, он ли или Платон вернее изобразил нам Сократа со стороны его личности и его учения, то мы должны на это ответить: не может быть и сомнения, что в отношении личного характера и метода бесед, в отношении вообще внешней формы последних Платон может нам дать такое же точное, а может быть и более определенное изображение Сократа; но в отношении содержания его учений и степени развития его мышления мы должны преимущественно придерживаться Ксенофонта. Сократ осознал тот факт, что реальность нравственности в народном духе распаталась. Он потому стоит так высоко, что выразил именно то, для чего назрело время. Сознав это, он поднял нравственность на высоту правильного усмотрения; но сутью его деяния является осознание того, что мощь понятия упраздняет определенное бытие и непосредственную значимость нравственных законов, святость их в себе бытия. Если даже затем правильное усмотрение признает положительно законом то, что действительно считается законом (ибо положительное именно и состоит в том, чтобы искать прибежища в законе), то это, считаемое законом, все же прошло через отрицательный способ рассмотрения и больше уже не имеет формы абсолютного в себе бытия, но столь же мало оно уже представляет собою платоновское государство. И точно так же истинным для понятия является лишь чисто в себе всеобщее добро, после того как для него оказалась разрушенной определенность законов в той форме, в которой их признает не руководимое правильным усмотрением сознание. Но так как это истинное пусто и лишено реальности, то, если мы не желаем попусту вертеться в кругу, мы требуем, чтобы снова перешли к расширению определения всеобщего. Так как Сократ останавливается

на неопределенности добра, то определенность последнего имеет для него ближайшим образом лишь значение выражения особенного добра. Тогда оказывается, что всеобщее является результатом лишь отрицания особенного добра; а так как этим последним являются именно существующие законы греческой нравственности, то выступает хотя и правильная, но опасная сторона правильного усмотрения, заключающаяся в том, что оно в каждом особенном вскрывает лишь его недостатки. Непоследовательность, заключающаяся в признании ограниченного абсолютным, бессознательно исправляется нравственным человеком; это исправление состоит частью в нравственном чувстве субъекта, частью в условиях совместной жизни целого, и несчастные крайности, приводящие к коллизиям, представляют собою чрезвычайно редкие случаи. Но в то время, как диалектика упраздняет особенное, начинает шататься также и абстрактно всеобщее.

а. Что касается *положительной стороны*, то Ксенофонт рассказывает в 4-й книге «Воспоминаний» (гл. 2, § 40), что Сократ, после того как ему удавалось пробуждать в юношах потребность в правильном усмотрении, сам начинал их действительно учить и больше уже не запутывал их в своих беседах хитроумными тонкостями, а самым ясным и откровенным образом учил их добру. Он им показывал добро и истину в определенном, к которому он возвращался, так как не хотел удовлетвориться только абстрактным. Для иллюстрации Ксенофонт (Мемораб., IV, с. 4, § 12—16, 25) приводит беседу с софистом Гиппием. Сократ утверждает в этой беседе, что справедливым называется тот, который подчиняется законам, и что последние являются божественными законами. Ксенофонт заставляет Гиппия выдвинуть следующее возражение: как может Сократ объявить абсолютным подчинение законам, когда народ и правители сами часто их не одобряют, так как они изменяют их, а это значит, что законы не абсолютны. Но Сократ отвечает: не заключают ли мир те же самые люди, которые ведут войну? Но это ведь не значит, что они порицают войну, так как и война и мир являются каждое в свое время правильными. Таким образом Сократ утверждает вообще, что наилучшим и наисчастливейшим является то государство, граждане которого выступают единодушно и подчиняются законам. Это одна сторона, в которой Сократ закрывает глаза на противоречие и признает, в качестве утвердительного содержания, законы, право, как их каждый представляет себе. Но если мы поставим вопрос, чем являются эти законы, то мы получим разноречивые ответы; то он нам скажет, что эти законы значимы именно

в той форме, в которой они существуют в государстве и в представлении, то он нам скажет, что они упраздняют себя как определенные и признаются *не-абсолютными*.

β. Эту другую *отрицательную сторону* мы видим поэтому в той же связи там, где Сократ вызывает на разговор Евтидема, спрашивая его, не стремится ли он к добродетели, без которой ни частный человек не может быть полезным себе и своим близким, ни гражданин не может быть полезным государству. Евтидем отвечает, что таково действительно его стремление. Но без справедливости, возражает Сократ, это невозможно; и он спрашивает дальше, осуществил ли Евтидем справедливость? Евтидем отвечает утвердительно также и на этот вопрос, говоря: «Я не думаю, что я менее справедлив, чем всякий другой». Сократ на это говорит: «Как ремесленники могут указать, в чем состоят их работы, так и справедливые, полагаю, могут сказать, в чем состоят их дела». Тот соглашается также и с этим и отвечает, что он легко может это сделать. Сократ предлагает теперь: если это так, «то напишем на одной стороне под буквой Δ дела справедливого человека, а на другой стороне под буквой Α дела несправедливого человека». И с согласия Евтидема они записывают ложь, обман, грабеж, обращение свободного человека в раба на стороне дел несправедливого человека. Теперь Сократ спрашивает: «Ну, а если военачальник покоряет враждебное государство, то не будет ли это справедливым делом?» Евтидем отвечает: «Да». *Сократ*: «И также если он обманывает врага, грабит, обращает его в раба?» Евтидем должен признаться, что это тоже справедливо. Оказывается, таким образом, «что те же самые качества должны быть признаны и справедливыми и несправедливыми». Здесь Евтидему приходит на ум прибавить еще один признак: он полагал, что Сократ разумеет, что эти дела направлены лишь против друзей; против них эти дела несправедливы. Сократ принимает это новое определение, но продолжает: если военачальник, видя, что его собственная армия начинает поддаваться страху в решающий момент сражения, обманывает их для того, чтоб вести их к победе, и для этого лжет, уверяя, что к ним подходит помощь, не нужно ли называть этот поступок справедливым? Евтидем соглашается с этим. *Сократ*: «Если больной ребенок не хочет принять лекарство, а отец примешивает это лекарство в пищу, и ребенок благодаря этому выздоравливает, то справедливо ли это?» — *Евтидем*: «Да». — *Сократ*: «Будет ли несправедлив тот, который, видя, что впавший в отчаяние друг собирается лишить себя жизни, крадет у него его оружие или отнимает у него

силой?» Евтидем должен признаться, что это тоже не несправедливо.¹ Таким образом здесь опять обнаруживается, что одни и те же поступки, даже по отношению к друзьям, должны быть записаны на обеих сторонах — как на стороне справедливых дел, так и на стороне несправедливых. Здесь мы видим, следовательно, что не лгать, не обманывать, не грабить, — тот образ действия, который наивное представление считает незыблемым, — является чем-то самопротиворечивым благодаря сравнению такого рода поступков с другими поступками, которые это наивное представление также признает истинными. Так эта иллюстрация нам поясняет определенно, каким образом, благодаря мышлению, желающему удержать всеобщее лишь в форме всеобщего, начинает колебаться особенное.

γ. То положительное, которое Сократ ставит на место сделавшегося сомнительным незыблемого, чтобы сообщить всеобщему содержание, есть частью снова подчинение законам (стр. 60), а именно форма непоследовательного мышления и представления; но так как эти определения неудовлетворительны для понятия, то, с другой стороны, это есть правильное усмотрение, в котором непосредственно положенное теперь должно себя оправдать также и в посредствующем отрицании как определенность, вытекающая из конструкции целого. Но частью мы *этого* правильного усмотрения как раз и не находим у Сократа, и оно остается неопределенным по своему содержанию, частью же оно, как реальность, представляет собою случайность, состоящую в том, что всеобщие заповеди, например «не убий», связываются с особым содержанием, которое как раз и является условным. Имеет ли или не имеет силу общее правило в этом особенном случае, зависит, следовательно, от *обстоятельств*, и правильное усмотрение именно и состоит в отыскивании таких условий и обстоятельств, благодаря которым возникают исключения из этого безусловного закона; но так как благодаря случайности приводимых иллюстраций исчезает также и незыблемость всеобщего принципа, ибо он сам выступает лишь как особенное, то сознание Сократа становится чистой *свободой*, парящей над каждым определенным содержанием. Эта свобода, не оставляющая содержания таким, каким оно в своей рассеянной определенности имеет силу для наивного сознания, но пропитывающая его всеобщим, — эта свобода есть реальный дух, который как единство всеобщего содержания и свободы, есть подлинно истинное. Если, следовательно, мы

¹ *Xenoph.*, *Memorab.*, IV, с. 2, § 11 — 17.

здесь пристальнее начнем рассматривать вопрос о том, что есть истинное для этого сознания, то мы здесь перейдем к рассмотрению того, как сам Сократ представлял себе *реализацию всеобщего*.

Уже необразованный ум не следует содержанию своего сознания, каким оно представляется ему в последнем, а в качестве духа сам исправляет вместе с тем то, что неправильно в его сознании, и он, таким образом, свободен в себе, хотя и несвободен для себя, как сознание. А именно, если это сознание и провозглашает, как свою обязанность, всеобщий закон «не убий», то все же это же самое сознание, если только в нем не обитает робкий дух, будет смело набрасываться на неприятелей и убивать их. Если здесь зададут вопрос, существует ли заповедь убивать своих врагов, мы получим утвердительный ответ; и такой же положительный ответ мы получим в том случае, когда палач убивает преступника. Но если оно враждебно столкнулось с кем-либо из-за частного спора, ему не придет на ум эта заповедь убивать своего врага. Мы можем, следовательно, называть духом именно то, что во-время заставляет прийти ему на ум одно и во-время—противоположное; это—дух, но это некое бездуховное сознание. Первым шагом на пути к тому, чтобы этот дух стал духовным сознанием, является отрицательная сторона, приобретение свободы своего сознания. Ибо желая доказать отдельные законы, сознание исходит из определения, под которое, как под всеобщее основание, подводится определенная обязанность, но само это основание не есть что-либо абсолютное и подпадает той же диалектике. Если, например, умеренность повелевается на том основании, что неумеренность подрывает здоровье, то здоровье есть то последнее, которое признается здесь абсолютным; но последнее тоже не является чем-то абсолютным, так как существуют другие обязанности, повелевающие подвергать опасности свою жизнь и даже жертвовать ею. Так наз. коллизии суть не что иное, как именно то, что обязанность, которую объявляют абсолютной, оказывается не абсолютной; в этом постоянном противоречии вращается мораль. Для сознания, достигшего последовательности, закон есть вообще упраздненное, потому что он в этом случае сведен со своей противоположностью. Ибо положительная истина еще не познана в ее определенности. Но познать всеобщее в его определенности, — т. е. ограничение всеобщего, появляющееся *таким образом*, что оно прочно, а не становится случайным,—возможно лишь во всей связи системы действительности. Если, следовательно, у Сократа и появляется

одухотворение содержания, то все же произошло только то, что многообразные самостоятельные основания заменили собою многообразные законы. Ибо правильное усмотрение еще не провозглашено существенным усмотрением этих оснований, покоряющим их себе, а истиной сознания является лишь само движение этого же чистого усмотрения. Но истинным основанием является дух, а именно народный дух — правильное усмотрение строя народа и связи индивидуума с этим *реальным всеобщим духом*. Законы, нравы, действительная государственная жизнь имеют в себе корректив к этой непоследовательности, заключающийся в том, что определенное содержание провозглашается абсолютным. В обиходной жизни мы лишь забываем об этом ограничении всеобщих правил поведения, и они все же остаются для нас незыблемыми; но другой стадией является осознание этого ограничения.

Если мы вполне сознаем, что в области действительных поступков определенная обязанность и соответствующее ей поведение являются недостаточными, а каждый конкретный случай представляет собою, собственно говоря, коллизию многообразных обязанностей, которые моральный рассудок отличает друг от друга, но которые дух рассматривает как не абсолютные, а связывает их между собою в единстве своего решения, — то мы называем эту чистую решающую индивидуальность, — знание того, каково в данном случае правое решение, — совестью, точно так же, как чисто всеобщее в сознании, не особенное сознание, а сознание каждого человека называется долгом. Обе содержащиеся в сознании стороны — всеобщий закон и решающий дух, который в своей абстрактности есть деятельный индивидуум — необходимо присутствуют также и в сознании Сократа, как содержание и власть над этим содержанием. А так как именно у Сократа особенный закон стал шатким, то вместо всеобщего единого духа, который представлял собою у греков бессознательный акт определения посредством нравов и обычаев, выступил теперь единственный дух как решающая индивидуальность. У Сократа, следовательно, решающий дух переносится в субъективное сознание человека, так как исходная точка решения берет свое начало у отдельного человека из него самого, и вопрос здесь раньше всего в том, как эта субъективность проявляется у самого Сократа. Так как решающим становится лицо, индивидуум, то мы таким образом возвращаемся к Сократу, как к лицу, к субъекту, и то последующее, что мы скажем ниже, есть развитие его личных отношений. Но

так как нравственное здесь опирается вообще на *личность* Сократа, то здесь выступает случайная природа образования, получаемого из общения с Сократом, через посредство его характера, который, собственно, и есть то незыблемое, на котором также и общающийся с Сократом укрепляется благодаря тому существенному, что давалось, и привычке, так что, как говорит в одном месте Ксенофонт, «его общение со своими друзьями было для них в целом очень благотельно и поучительно; но многие другие сделались потом неверными Сократу»,¹ ибо не каждый приобретает правильное усмотрение, и даже обладающий последним может застрять в отрицательном. Воспитание, получаемое гражданами в государстве, жизнь среди своего народа является в индивидууме силой совершенно другого порядка, совершенно иначе формирующей его, чем основания; как бы истинно образовательным ни было общение с Сократом, все же здесь оказалась случайность. Таким образом, мы видим, что любимцы Сократа, люди, одаренные гениальными природными способностями, как, например, Алкивиад, этот игравший афинянами гений легкомыслия, и Критий, самый деятельный из тридцати тиранов, играли затем такую роль, что их считали в их отечестве изменниками и врагами своих сограждан (Алкивиад) или притеснителями и тиранами государства (Критий). Они жили согласно принципу субъективного разума и, таким образом, бросали дурной свет на Сократа, ибо здесь обнаруживается, что сократовский принцип в другой форме принес гибель греческой жизни.²

с. Нужно еще сказать о той своеобразной форме, в которой эта субъективность — эта решающая внутренняя уверенность — выступает у Сократа. Так как именно здесь каждый обладает таким собственным духом, который ему представляется *его* духом, то мы видим, что с этим находится в связи то, что известно под именем *гения* (*δαίμων*) Сократа, ибо этот гений именно и означает, что человек теперь решает из себя, согласно своему разумению. Но, рассматривая знаменитого гения Сократа, это странное представление Сократа, которое вызвало так много пустой болтовни, нам не должно приходить на ум ни представление о духе-покровителе, ангелах и т. п., ни также совесть. Ибо совесть есть представление всеобщей индивидуальности, уверенного в самом себе духа, который вместе с тем есть всеобщая истина. Но демон

¹ *Хенорф.*, *Memorab.*, IV, с. 1, § 1; с. 2, § 40.

² *Ср. Хенорф.*, *Memorab.*, I, с. 2, § 12 — 16 sqq.

Сократа есть скорее совершенно необходимая, дополняющая его всеобщность другая сторона, а именно *единичность* духа, которая была осознана в такой же мере, как и первая. Его чистое сознание стояло выше обеих сторон. Недостаток, которым страдает всеобщее, заключающийся в его неопределенности, сам восполнен недостаточно, единичным образом, так как решение, принимавшееся Сократом изнутри, носило своеобразную форму бессознательной понудительности. Гений Сократа есть не сам Сократ, не его мнение и убеждение, а оракул, который вместе с тем не представляет собою чего-то внешнего, а является чем-то субъективным, есть *его* оракул. Этот субъективный голос носил форму знания, которое вместе с тем было связано с бессознательностью, знания, которое может при других обстоятельствах появиться также и как магнетическое состояние. На одре смерти, в состоянии болезни, каталепсии может случиться, что человек познает связи событий, знает то имеющее произойти в будущем или происходящее теперь, что, согласно понятным связям вещей, совершенно скрыто от него. Это — факты, которые часто примитивно отрицают без всяких оговорок. То обстоятельство, что у Сократа мы встречаем в бессознательной форме то, что обыкновенно имеет место на основании рассудительного обдумывания, выступает поэтому перед нами как своеобразие Сократа, как откровение, которым обладает данный, единичный человек, а не так, как оно есть поистине. Благодаря этому данный факт получает, правда, видимость чего-то воображаемого; однако мы должны не искать в нем никаких фантастических представлений или суеверий, а видеть здесь необходимое явление; только Сократ не познавал этой необходимости, а этот момент предстоял его представлению лишь в общем виде.

В связи с последующим мы должны еще ближе рассмотреть отношение этого гения к ранее существовавшим формам решения и то, к чему он предназначал Сократа. Об этих двух пунктах Ксенофонт высказывается самым определенным образом. Так как точкой зрения греческого духа была незадумывающаяся, бесхитростная нравственность, в которой человек еще не определял себя к действию из себя, и еще меньше существовало то, что мы называем совестью, а законы по своей основе еще рассматривались как традиция, то они носили форму установлений, санкционированных богами. Мы знаем, что хотя греки и имели законы, на основании которых они составляли свое суждение, они все же должны были, с другой стороны, принимать решения относительно непосредственных случаев как в

частной, так и в государственной жизни. Но в этих случаях греки при всей их свободности еще не руководствовались в своих решениях субъективной волей. Военачальник или сам народ еще не принимал на себя ответственности за решение вопроса о том, что в данном случае полезнее для государства, и точно также не принимало на себя ответственности и отдельное лицо в своих семейных делах. В отношении этих решений греки прибегали к оракулам, жертвенным животным, предсказателям или, как в особенности римляне, искали совета в полете птиц. Полководец, желавший дать сражение, должен был черпать свое решение во внутренностях жертвенных животных, как мы это часто находим в «Анабазисе» Ксенофонта. Павсаний мучается таким образом в продолжение целого дня, раньше чем отдать приказ начать сражение.¹ То обстоятельство, что, таким образом, народ еще не решает сам, а дает определять свои решения внешнему факту, составляло существенное условие греческого сознания; как и вообще оракулы нужны всюду, где человек еще не знает своей внутренней жизни, достаточно независимой и свободной, чтобы как у нас, черпать свои решения лишь из самого себя. Эта субъективная свобода, еще не существовавшая у греков, есть то, что мы разумеем в настоящее время, говоря о свободе; когда мы дойдем до рассмотрения платоновского государства, мы еще более в этом убедимся. Что мы хотим стоять за то, что мы делаем, — это черта современной эпохи; мы хотим принимать решения, руководясь основаниями благоразумия, и считаем эти основания чем-то окончательным. Греки еще не обладали сознанием этой бесконечности.

В первой книге «Воспоминаний» Ксенофонта (гл. I, §§ 7—9) Сократ, защищая себя от обвинений по поводу своего демона, с самого начала говорит: «Боги сохранили для себя знание наиболее важного. Архитектура, земледелие, кузнечество и т. д. суть человеческие искусства, и точно также являются таковыми искусство управления государством, счет, ведение домашнего хозяйства, ведение войн. Во всех этих искусствах человек может достигнуть большого совершенства, но для достижения знания наиболее важного необходимо искусство предсказания. Засаевающий поле не знает, кто будет есть выросший на нем хлеб; строящий дом не знает, кто в нем будет обитать; полководец не знает, удастся ли ему повести свои войска к сражению; стоящий во главе государства не знает, полезно ли это ему» (стоящему во главе)

¹ *Herodot.*, IX, 33 sqq.

«или опасно, и тот, кто женится на красивой женщине, не знает, доставит ли ему радость эта женитьба, не возникнут ли для него из этого поступка печали и страдания, и тот, кто имеет могущественных родственников в государстве, не может знать, не придется ли ему из-за них быть изгнанным из государства. Вследствие этого неведения нам приходится прибегать к искусству предсказания». Об этом искусстве Ксенофонт (вышеук. соч., §§ 3—4) говорит, что оно проявляется различным образом: посредством оракулов, жертвоприношений, полета птиц и т. д.; для Сократа же этим оракулом был его демон. Считать предвидение человеком будущего в сомнамбулическом состоянии или перед смертью и т. д. более высоким разумением, это — превратная точка зрения, часто встречающаяся также и в наших представлениях; однако при более близком рассмотрении оказывается, что эти предсказания касаются только частных интересов единичных лиц, и знание права и нравственности есть нечто гораздо высшее. Если кто-нибудь хочет жениться или построить дом и т. д., то результат этого шага имеет значение только для данного индивидуума. Истинно божественным, всеобщим является учреждение самого земледелия, государства, брака и т. д.; знать, погибну ли я или не погибну, если поеду на таком-то корабле, по сравнению с этим представляет собою нечто мало-важное. Демон Сократа тоже проявлялся в нем не чем иным, как советами относительно таких частных результатов, например советами относительно того, должны ли его друзья отправиться в путешествие и когда они должны это сделать. Чего-нибудь истинного, в себе и для себя сущего в искусстве и науке он не касался; это принадлежало для него области всеобщего духа. Таким образом, демонические откровения гораздо малозначительнее, чем откровения его мыслящего духа. Всеобщее содержится также и в этих демонических откровениях, ибо умный человек часто может предвидеть, стоит или не стоит поступать так-то и так-то; но то, что поистине божественно, принадлежит каждому, и хотя талант и гений являются личными особенностями, они все же истинны лишь в их произведениях, а последние всеобщи.

Так как у Сократа внутреннее решение только что начало отделяться от внешнего оракула, то было необходимо, чтобы это возвращение в себя появилось здесь при его первом выступлении еще в физиологической форме см. выше, стр. 38 — 39. Демон Сократа стоит, таким образом, посредине между внешним откровением оракула и чисто внутренним откровением духа; он есть нечто внутреннее, но

именно таким образом, что он представляет собой особого гения, отличного от человеческой воли, но еще не ум и произвол самого Сократа. Более пристальное рассмотрение этого гения показывает нам поэтому форму, приближающуюся к сомнамбулизму, к раздвоенности сознания, и у Сократа, повидимому, мы явно находим нечто вроде магнетического состояния, ибо он, как мы уже упомянули (стр. 39), часто впадал в оцепенелость и каталепсию. В новейшее время мы встречаем это состояние в форме неподвижности глаз, внутреннего знания, видения того или другого факта, прошедшего, наиболее выгодного способа действия и т. д., но наук магнетизм не двигает вперед. В демоне Сократа мы, таким образом, должны видеть состояние, действительно имевшее место, и оно замечательно тем, что не было болезненным, а необходимо требовалось стадией сознания Сократа. Ибо центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота, составляющего сократовский принцип, является то, что место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов и что субъект взял на себя акт принятия решения.

3. Говоря об этом демоне Сократа, как об одном из главных пунктов его обвинения, мы вступаем в круг его *судьбы*, кончающейся его осуждением. Мы можем находить, что эти его судьбы находятся в противоречии с его делом, состоявшем в том, чтобы учить своих сограждан добру; но связывая их с тем, чем был Сократ и чем был его народ, мы поймем необходимость этих судеб. Современники Сократа, выступившие его обвинителями перед афинским народом, рассматривали Сократа как человека, приводившего к сознанию неабсолютности того, что признается существующим в себе и для себя. Сократ же со своим новым принципом и в качестве афинского гражданина, занимавшегося этого рода наставлением, вступил, благодаря своей личности, в отношение ко всему афинскому народу, именно в отношение не только к массе или властвующей массе, а в живое отношение к духу афинского народа. Дух же этого народа, взятый в себе, его государственный строй, вся его жизнь покоились на нравственности, на религии и не могли существовать без этого само в себе и для себя незыблемого. Следовательно, так как Сократ перенес истину в решение внутреннего сознания, то он вступил в антагонизм к тому, что признавал правым и истинным афинский народ. Выставленные против него обвинения были поэтому справедливы, и нам остается еще рассмотреть эти пункты обвинения, равно как и дальнейшие судьбы Сократа. Нападки, которым он подвергался, общезвестны и были двоякого рода: на него нападал

Аристофан в своей комедии «Облака» и затем он был формально обвинен перед народом.

Аристофан понял сократовскую философию с той отрицательной стороны, что благодаря образованию, даваемому рефлектирующим сознанием, заколебались законы, и мы не можем оспаривать правильности этого понимания. Это сознание Аристофана об односторонности Сократа может рассматриваться как пролог драмы, и, действительно, афинский народ также понял отрицательный метод Сократа и осудил его на смерть. Известно, что Аристофан выводил на сцену не только Сократа, но и других современников, выводил не только, например, Эсхила и в особенности Еврипида, но также и афинян вообще, их полководцев, олицетворенный афинский народ и даже самих богов, словом, позволял себе такую свободу, существование которой нам и в голову не пришло бы допускать, если бы она не была исторически удостоверена. Здесь не место рассматривать особенный характер аристофановской комедии, а также в частности злую волю, которую он проявил по отношению к Сократу. Во-первых, это нас вообще не должно удивлять, и нам не нужно поэтому ни оправдывать Аристофана, ни даже приводить смягчающие вину обстоятельства. Аристофановская комедия есть сама по себе такая же существенная составная часть жизни афинского народа, и Аристофан есть столь же необходимая фигура, какою были возвышенный Перикл, легкомысленный Алкивиад, божественный Софокл и моральный Сократ, ибо и он принадлежит к этому созвездию (часть I, стр. 283). Мы можем только сказать, что нашей немецкой серьезности, конечно, противоречит то явление, что Аристофан, называя их собственными именами, выводит на сцену живых людей, чтобы сделать их смешными; в особенности же тогда, когда он это делает по отношению к такому честному человеку, как Сократ.

Хронологическими соображениями хотели доказать, что аристофановское изображение Сократа не повлияло на осуждение последнего. Как видно из предыдущего, мы, с одной стороны, признаем, что с Сократом поступили совершенно несправедливо, но затем мы признаем также достоинство Аристофана, который в своих «Облаках» был совершенно прав. Этот поэт, ожесточенно предавший Сократа осмеянию, сделав из него комичнейшую фигуру, не является, таким образом, обыкновенным шутком и плоским остряком, осмеивающим самое святое и прекрасное и ради своего остроумия жертвующим всем, чем угодно, лишь бы вызвать смех у афинян. Нет, все это имело для него

более глубокое основание, и в основании его шуток лежит глубокая серьезность. Он не хотел просто осмеивать, а осмеивать то, что достойно уважения, было бы к тому же пошло и плоско. Жалко то остроумие, которое не является существенным, не зиждется на противоречиях, заключающихся в самом предмете; Аристофан же не был плохим острословом. Вообще невозможно привязать извне насмешку к тому, что не имеет в самом себе насмешки над самим собою, иронии над собою. Ибо комическое состоит в том, чтобы показывать, как человек или предметы разлагаются в самих себе, и если предмет не есть в самом себе свое собственное противоречие, то комизм является поверхностным и беспочвенным. Если поэтому Аристофан насмехается над демосом, то в основании этих насмешек лежит глубокая политическая серьезность, и из всех его пьес мы убеждаемся, каким благородным, превосходным, истинно афинским гражданином он был. Мы видим, следовательно, перед собою большого патриота, который не побоялся посоветовать в одной из своих пьес заключить мир, хотя за это была назначена смертная казнь. В этой пьесе, проникнутой рассудительным патриотизмом, изображено блаженное самоуверенное самодовольство народа, восхваляющего самого себя. Самоуверенность человека, делающего что-то со всей серьезностью и получающего всегда противоположное тому, к чему он стремится, причем он не впадает ни в малейшее сомнение и не задумывается над собою, а остается совершенно уверенным в себе и в своем деле, — такая самоуверенность комична. Зрелищем этой-то стороны свободного афинского духа, этого полнейшего довольства собой, этой невозмутимой уверенности в самом себе при всех непосредственных неудачах и неосуществившихся надеждах, — зрелищем этого высшего комизма мы наслаждаемся в пьесе Аристофана.

В «Облаках» мы видим, правда, не это наивно комическое, а определенный, намеренный протест. Аристофан дает комическое изображение Сократа, причем комизм состоит в том, что он своими моральными усилиями осуществляет противоположное тому, к чему он стремится, и что его ученики радуются разумным открытиям, которые они сделали благодаря ему и которые они считают своим счастьем, но эти открытия оказываются затем для них очень неприятными и противоположными тому, что они предполагали. Превосходным открытием, которое, по изображению в комедии, здесь делают ученики Сократа, является именно усмотрение ничтожности законов определенного добра, как их признает истиной наивное сознание. Аристофан при этом откалывает

разные шутки, вроде того, что Сократ занимался основательным исследованием вопроса, как высоко прыгают блохи, и он поэтому прилеплял воск к их ногам. Это исторически неверно, но несомненно то, что в сократовской философии была сторона, которую Аристофан здесь с горечью выдвинул. Фабула «Облаков» вкратце состоит в следующем. Стрепсиаду, честному афинскому гражданину старого поколения, причиняет большие неприятности его новомодный расточительный сын, которого избаловали мать и дядя. Этот сын держит лошадей и ведет несоответственный своему состоянию образ жизни. Отец поэтому терпит много неприятностей от кредиторов, и чтобы избавиться от этой своей беды, он идет к Сократу и делается его учеником. Тут старик научается тому, что не то-то и то-то, а другое справедливо, или, вернее, он научается пользоваться сильными (*κρείττων*) и слабыми доводами (*ἥττων λόγος*). Он научается диалектике заповедей: например, каким образом можно доводами добиться того, чтобы не платить своих долгов; он заставляет затем своего сына также пойти учиться у Сократа, и последний преподает также и сыну свою обычную премудрость. Но исполнение опустошенного сократовской диалектикой всеобщего совершается при посредстве частного интереса или дурного духа Стрепсиада и его сына, каковой дурной дух является лишь отрицательным сознанием содержания законов. Снабженный этой новой премудростью доводов и отыскивания доводов Стрепсиад теперь вооружен против главного зла, которое его давит, против кредиторов, ищущих с него своих денег. Последние и приходят вскоре один за другим, чтобы получить свой долг, но Стрепсиад умеет кормить их хорошими доводами и рассуждениями, успокаивая их всякого рода *titulos* и доказывая им, что он не должен им платить; он даже насмеяется над ними и очень доволен, что научился всему этому у Сократа; но вскоре положение меняется: сын приходит, ведет себя очень дерзко по отношению к отцу и, наконец, даже наносит ему побои; отец необыкновенно возмущен этим, как последней подлостью, но сын доказывает ему такими же хорошими доводами, согласно методу, которому он научился у Сократа, что он имеет полное право бить его. Комедия копчается тем, что Стрепсиад проклинает сократовскую диалектику, возвращается к своему старому образу жизни и поджигает дом Сократа. Преувеличение, в котором можно было бы обвинить Аристофана, состоит в том, что он довел эту диалектику до всех горьких ее выводов. Но нельзя, однако, сказать, что он этим изображением поступил несправедливо по отношению к Сократу. Следует

даже удивляться глубокомыслию Аристофана, который распознал отрицательную сторону диалектики Сократа и, — разумеется, по-своему, — изобразил ее такой уверенной рукой. Ибо решение при методе Сократа всегда переносится в субъект, в совесть, а где последняя дурна, всегда должна повторяться история Стрепсиада.

Что касается *формального обвинения Сократа перед народом*, то мы не должны сказать, как это говорит Теннеман (т. II, стр. 39 и сл.) о судьбе Сократа: «Возмутительно для человечества, что этот превосходный человек должен был выпить чашу с ядом, пав жертвой интриг, которые так часто встречаются в государствах с демократической формой правления. Такой человек, как Сократ, который единственной руководящей нитью своего поведения сделал право» (о праве вообще нет речи, а спрашивается: какое право? — ответ: право моральной свободы) «и не отступал ни шагу от правого пути, *необходимо* должен был сделать себе врагами многих людей» (почему? Это глупо; это моральное лицемерие, желающее быть лучше других людей, которых ватем называет своими врагами), «которые привыкли действовать по совершенно иным мотивам. Если вспомним о нравственной порче и о правительстве тридцати тиранов, то приходится ведь удивляться, что он мог беспрепятственно продолжать свою деятельность до семидесяти лет. Но так как даже тридцать тиранов не *осмелились* наложить на него руки, то тем более удивительно, что при *вновь восстановленном правовом правительстве и свободе* после ниспровержения деспотизма» — именно поэтому афиняне осознали опасность, в которой находился их принцип — «такой человек, как Сократ, мог сделаться жертвой интриг. Это явление, вероятно, объясняется тем, что врагам Сократа сначала нужно было выиграть время, чтобы получить приверженцев, что сами они при правительстве тридцати тиранов играли слишком незначительную роль и т. д.». — Что касается процесса Сократа, то мы в нем должны различать две стороны: одной стороной является содержание обвинения и осуждение судом; другой стороной является отношение Сократа к суверенному народу. В ходе процесса есть, следовательно, два аспекта: отношение обвиняемого к содержанию того, в чем он обвинялся, и его отношение к компетенции народа или признание верховенства последнего. Сократ был признан судьями виновным в отношении содержания обвинительной жалобы, но к смерти он был осужден потому, что он отказался признать компетенцию и верховенство народа над обвиняемым.

а. *Обвинительная жалоба* состояла из двух пунктов: «Сократ не

почитает богами тех богов, которых считает таковыми афинский народ, и вводит новых богов; он, кроме того, развращает молодежь».¹ Развращение молодежи заключается в том, что он колеблет в их глазах то, что пользуется непосредственным признанием. Первое обвинение основано отчасти на том же самом, ибо он точно также приводит к разумению, что богам приятно не то, что обыкновенно считается таковым; отчасти же это обвинение находится в связи с его демоном. Это не значит, что он выдавал указанного демона за своего бога, но у греков решение, которое принимал отдельный индивидуум, считалось случайностью данного индивидуума, и поэтому, подобно тому, как случайные обстоятельства представляют собою внешнее, так они превращали случайность решения в нечто внешнее, т. е. спрашивали совета у своих оракулов; это — сознание, что сама единичная воля есть нечто случайное. Сократ же, который перенес случайность решения в самого себя, так как он обладал своим демоном в своем сознании, этим самым упразднил внешнего всеобщего демона, в которого греки переносили свое решение. Эту обвинительную жалобу, равно как и самозащиту Сократа мы теперь рассмотрим ближе. Ксенофонт изображает нам и то, и другое, да и Платон дал нам «Апологию». Но и при этом рассмотрении мы не должны останавливаться на том, что Сократ был превосходным человеком, пострадавшим невинно и т. д. (стр. 73), а должны иметь в виду, что в этой обвинительной жалобе афинский народный дух выступил против принципа, сделавшегося для него гибельным.

а. Что касается *первого* пункта обвинительной жалобы, а именно того, что Сократ не почитает отечественных богов и вводит вместо них новых богов, то Ксенофонт² дает ему ответить на это обвинение, что он всегда приносил, как и все другие, те же самые жертвы на общественных алтарях. Это видели все его сограждане, и его обвинители также могли это видеть. Что же касается того, что он вводит новых демонов, — обвинения, выдвинутого против него потому, что ему является голос божий, указывающий ему, что он должен сделать, — то он должен сослаться на то, что и предсказатели также считают божественными возвещениями крик и полет птиц, изречения людей (как, например, голос пифии), положение внутренности жертвенных животных и даже гром и молнию. Что бог знает наперед будущее и, если это ему угодно,

¹ *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 10; *Memorab.*, I, c. 1, § 1; *Plat.*, *Apologia Socrat.*, p. 24 (p. 104)

² *Apologia Socrat.*, § 11 — 13; *Memorab.*, I, c. 1, § 2 — 6; 19,

указывает это будущее вышеизложенными способами, это признают все так же, как и он. Но бог может также и другими способами открывать людям будущее. Что он не лжет, утверждая, что он слышит голос божий, это он может доказать свидетельствами своих друзей, которым он часто объявлял совет, данный демоном, и успех всегда подтверждал верность этого совета. Ксенофонт (Мемораб., I, с. 1, § 11) прибавляет к этому: «никто никогда не видел, чтобы Сократ делал нечто безбожное или несвятое, и никто никогда не слышал, что он говорил подобное, ибо никогда он не исследовал природы вселенной, подобно большинству других, исследующих, каким образом возник так называемый софистами мир». Именно эти исследования породили предшествовавших атеистов, которые подобно Анаксагору считали солнце камнем.¹

Действие, которое произвела на судей самозащита Сократа против этой части обвинения, Ксенофонт² выражает следующими словами: «ими овладело беспокойство, одними потому, что они не верили тому, что говорил Сократ, а другими из зависти, что боги удостоили его чем-то более высоким, чем их самих». Это действие очень естественно. В наши дни в таких случаях также происходит одно из двух. Либо не верят тому, который хвалится, что он получает особые откровения, и именно такие откровения, которые касаются дел или судебных отдельных лиц, — не верят вообще, что бывают такие откровения, и не верят в частности, что именно этот субъект получал их. Или если кто-нибудь начинает заниматься такими предсказаниями, то ему справедливо запрещают заниматься этим ремеслом и его запирают в тюрьму. При этом не отрицают вообще, что бог все знает наперед, и не отрицают также, что он может открывать это будущее отдельному лицу; это признают *in abstracto*, но не в действительности, и не верят этому ни в одном отдельном случае. Ему не верят, что он, данное отдельное лицо, получил откровение. Ибо почему ему больше, чем другим? И почему ему были открыты именно эти ничего не стоящие вещи совершенно частного характера, — совершит ли, скажем, счастливо такой-то и такой-то свое путешествие, будет ли он общаться с таким-то и таким-то, будет ли успешна его защитительная речь перед его судьями? И почему были ему открыты именно эти происшествия среди бесконечно многих происшествий, которые могут иметь место у отдельного лица? Почему ему не были открыты гораздо более важные

¹ *Plat.*, *Apol. Socrat.*, p. 26 (p. 108 — 109).

² *Apologia Socrat.*, § 14 (cf. *Memorab.*, I, с. 1, § 17).

вещи, касающиеся блага целых государств? Таким образом, не верят в этом отношении отдельному лицу, невзирая на то, что если такие предсказания возможны, их ведь должно сделать отдельное лицо. Эти неверящие, которые, таким образом, не отрицают общего и общей возможности, но не верят этому ни в каком отдельном случае, на самом деле не верят истинности и действительности самой вещи. Они бессознательно не верят в это потому, что абсолютное сознание, — а ведь именно такое дает откровение, — *во-первых*, не знает вообще, как о чем-то положительном, о таких ничтожных вещах, каковым является предмет этих предсказаний и также предмет предсказаний Сократа, ибо в духе такого рода вещи суть непосредственно нечто исчезнувшее, ничтожное. А *затем* абсолютное сознание не знает о будущем, как о таковом, точно также как оно не знает о прошлом; оно знает лишь о настоящем. Но так как в его настоящем, в его мышлении выступает также противоположность будущего и прошлого к настоящему, то оно знает также и о будущем и прошлом, но оно знает о прошлом, как об оформленном. Ибо прошлое есть сохранение настоящего как действительности; будущее же есть противоположность этому, есть становление настоящего как возможности, представляет собою, следовательно, наоборот, бесформенное. Из этого бесформенного лишь всеобщее выступает в настоящем, облекается в форму; поэтому невозможно вообще созерцать форму в будущем. Мы смутно чувствуем, что если бог действует, то это не происходит партикулярным образом и не ради партикулярных предметов. Мы считаем такие вещи слишком ничтожными, чтобы бог открыл их в совершенно частном случае. Мы признаем, что бог определяет также и единичное, но вместе с тем понимаем под этим целокупность единичностей, или, иначе говоря, все единичности; поэтому говорят, что способ действия бога носит всеобщий характер.

В то время как у греков решение имело форму внешней случайности, положенной полетом и криком птиц, принятие решения в нашей культуре есть внутренняя случайность, так как я хочу сам быть этой случайностью, и знание индивидуума есть, следовательно, сознание этой случайности. Но если греки, для которых сторона случайности сознания была неким сущим, неким знанием ее, носящим характер оракула, обладали этой знающей индивидуальностью как всеобщим знанием, у которого каждый мог спрашивать совета, то у Сократа, у которого это знание, положенное извне, хотя и вступило; как у нас, в сознание, но вступило еще не сполна, а еще представля-

лось существующим голосом, существом, которое он отличал от своей индивидуальности,—то у Сократа принятие решения отдельной индивидуальностью имело поэтому видимость своеобразия и особенности, а не было всеобщей индивидуальностью; и этого его судьи, естественно, не могли переносить, все равно, верили ли они в его демона или нет. У греков, далее, такие откровения должны были иметь определенный характер; существовал как бы официальный оракул (не субъективные), как, например, пифия, дерево и т. д. Поэтому, если у какого-нибудь особого, такого-то и такого-то обыкновенного гражданина появляются такие откровения, то это рассматривалось как нечто невероятное и неверное; но демон Сократа был именно другой формой откровения, чем та, которая признавалась в греческой религии. Тем замечательнее тот факт, что оракул дельфийского Аполлона, пифия, объявил Сократа мудрейшим из греков.¹ Именно Сократ исполнил завет ведающего бога: «познай самого себя» и сделал этот завет изречением греков, и притом в качестве закона духа, а не в качестве познания собственной партикулярности человека. Сократ, таким образом, является тем героем, который взамен указания дельфийского бога установил принцип: человек должен смотреть в себя, чтобы знать, что есть истина. Так как указательное изречение сделала сама пифия, то это означает переворот в греческом духе, переворот, состоящий в том, что место оракула теперь заняло собственное самосознание каждого мыслящего человека. Но эта внутренняя достоверность есть во всяком случае другой, новый бог, а не прежний бог афинян; таким образом обвинительная жалоба против Сократа совершенно правильна.

β. Переходя дальше к рассмотрению *второго* пункта обвинения, гласившего, что Сократ развращает молодежь, то следует указать, что он против этого пункта тоже выставил следующее возражение: дельфийский оракул сказал, что нет ни одного человека, который был бы так справедлив, так благороден и так мудр, как Сократ.² И затем он противопоставил этому обвинению всю свою жизнь. Соблазнил ли он хоть кого-нибудь—и в особенности тех, с которыми он общался—примером, который он им давал?³ Таким образом, общее обвинение пришлось определить точнее, и выступили свидетели: «Мелит показал, что он знает юношей, которых Сократ убеждает слушаться его

¹ *Plat.*, *Apologia Socrat.*, p. 21 (p. 97).

² *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 14.

³ *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 16 — 19; *Memorab.*, I, c. 2, § 1 — 8.

больше, чем своих родителей».¹ Этот пункт обвинения поддерживался, главным образом, Анитом, а так как последний подтвердил его достаточными данными, то это обвинение во всяком случае было признано судьями доказанным. Сократ высказался об этом более определенно после ухода из суда. Ксенофонт (*Apol. Socrat.*, § 27, 29—31) именно рассказывает, что Анит сделался врагом Сократа за то, что Сократ сказал Аниту, который был очень уважаемым гражданином, чтобы он своего сына не готовил в кожевники, а воспитывал его достойно свободного человека. Анит был сам кожевник, и, хотя работу исполняли большей частью рабы, все же в этом занятии самом по себе не было ничего дурного; выражение Сократа, следовательно, неправильно, хотя, как мы видели выше (стр. 43 — 44), оно в духе греческого образа мыслей. Сократ прибавил к этому, что он познакомился с указанным сыном Анита и открыл, что он обладает недурными задатками; но, предсказывает Сократ, он не останется при той рабской работе, при которой его удерживает отец. И так как вокруг него нет разумного человека, который занялся бы его воспитанием, то он впадет в дурные страсти и пойдет далеко по пути распутства; Ксенофонт прибавляет к этому, что предсказание Сократа буквально исполнилось, юноша предался пьянству, пил дни и ночи напролет и сделался совершенно дурным человеком. Это очень понятно, так как человек, чувствующий себя пригодным к чему-то лучшему (будет ли это его чувство истинно или ложно), и благодаря этому душевному разладу недовольный положением, которое он занимает, не имея вместе с тем возможности выбраться из него, именно благодаря этому недовольству начинает страдать половинчатостью, а затем вступает на дурной путь, который часто приводит людей к гибели. Пророчество Сократа, таким образом, совершенно естественно (см. выше стр. 68).

На более определенное обвинение в том, что он соблазняет-сыновей к неповиновению родителям, Сократ отвечает вопросом: когда выбирают на государственные должности, например на должность военачальника, разве отдают предпочтение родителям, а не скорее тем, которые опытни в военном искусстве? Так и во всем остальном отдают предпочтение тем, которые лучше знают данное искусство или науку. Что же удивительного, что его обвиняют перед судом в том, что сыновья предпочли его своим родителям в отношении того, что для людей является высшим благом, т. е. в отноше-

¹ *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 20; cf. *Memorab.*, I, c. 2, § 49 sqq.

нии воспитания, которое сделает их благородными людьми? ¹ Этот ответ Сократа, с одной стороны, правилен; но мы тотчас же убеждаемся, что и здесь мы не можем назвать этот ответ исчерпывающим, ибо он, собственно говоря, не затрагивает истинного существенного пункта обвинения. То, что его судьи нашли несправедливым, — это моральное вмешательство третьего лица в абсолютные отношения между родителями и детьми. В общем об этом нельзя много сказать, ибо все зависит от способа этого вмешательства, и пусть оно в отдельных случаях и необходимо, все же, в целом, оно не должно иметь места, и менее всего оно должно иметь место в том случае, когда это позволяет себе случайное частное лицо. Дети должны обладать чувством единства с родителями; это — первое непосредственное нравственное отношение. Каждый воспитатель должен уважать это чувство, блюсти его в чистоте и развивать его. Поэтому если третий вмешивается в это отношение между родителями и детьми, и это вмешательство носит такой характер, что дети для их пользы отвращаются от доверия к родителям, причем им внушается мысль, что их родители — дурные люди, портящие их своим общением и воспитанием, то мы находим это возмутительным. Самым худшим, что может произойти с детьми в отношении к их нравам и сердцу, является ослабление или полный разрыв этой связи, которую всегда должно уважать, и превращение ее во вражду, презрение и недоброжелательство. Кто это делает, тот нарушает нравственность в ее существеннейшей форме. Это единство, это доверие есть материнское молоко нравственности, которым кормят человека до тех пор, пока он не вырастет; потеря родителей в раннем возрасте является поэтому большим несчастьем. Сын, равно как и дочь, должны, правда, вырваться из своего природного единства с семьей и сделаться самостоятельными; но это отделение от семьи должно быть, однако, не вынужденным, не насильственным, не должно быть враждебным и презрительным. Если в душу внесли такую боль, то нужны будут большая сила и умение, чтобы преодолеть ее и залечить рану. Переходя теперь к случаю с Сократом, нужно сказать, что он, повидимому, своим вмешательством привел к тому, что молодой человек сделался недоволен своим положением. Сын Анита, может быть, вообще находил свою работу неподходящей для себя; но совсем не то получается, если такое недовольство приводится к сознанию и подкрепляется авторитетом такого человека, как

¹ *Xenoph.*, *Apologia Socrat.*, § 20 — 21; *Memorab.*, I, c. 2, § 51 — 55; *Plat.*, *Apologia Socrat.*, p. 24 — 26 (p. 103 — 107).

Сократ. Мы имеем право предположить, что своими беседами Сократ взрастил зародыш чувства неудовольствия, укрепил и развил это чувство. Сократ заметил его хорошие задатки, сказал ему, что он годится для чего-то лучшего, и таким образом укрепил разлад в душе молодого человека и усилил его недовольство своим отцом, которое, таким образом, сделалось причиной его гибели. Следовательно, и обвинение в том, что он разрушал связь между родителями и детьми, мы должны рассматривать не как напрасное, а как вполне обоснованное. Афиняне были поэтому очень недовольны Сократом и упрекали его за то, что он имел таких учеников, как Критий и Алкивиад, которые привели Афины почти на край гибели (см. выше стр. 64 — 65). Ибо если он вмешивался в воспитание, которое другие давали своим детям, то справедливо предъявить требование, чтобы ничего из того, что он хочет сделать для образования юношества, не оказалось обманчивым.

Спрашивается только, как народ может разобраться в таких делах, в какой мере такие дела могут быть предметом законодательства и служить поводом к судебному обвинению? Что касается первого пункта обвинения, то согласно нашим законам такие прорицания, как, например, предсказания Калиостро, недозволительны и в былые времена были бы запрещены, например инквизицией. А что касается второго пункта, то такое моральное вмешательство у нас, правда, носит более организованный характер, и эту обязанность выполняет особое сословие; однако даже это вмешательство должно оставаться общим и никогда не должно доходить до того, чтобы вызывать непослушание родителям, являющееся первейшим безнравственным принципом. Но подлежат ли подобного рода поступки ведению суда? Это раньше всего вопрос о праве государства, и в этом отношении мы теперь признаем широкий простор. Если бы, однако, профессор, например, или проповедник нападал на определенную религию, то правительство наверное обратило бы на это внимание, и оно имело бы на это полное право, хотя и поднимается всегда крик, когда оно это делает. Здесь, правда, при свободе мысли и слова трудно определить границу, и определение этой границы основывается на безмолвном соглашении; но существует пункт, за пределами которого начинается недозволенное, например прямой призыв к восстанию. «Дурные принципы», говорят, правда, «разрушаются сами собой и не находят доступа». Но это лишь отчасти верно, отчасти же нет, ибо красноречие софистов возбуждает у черни как раз их страсти. Говорят также: «Это лишь теория, ведь здесь не

совершают никаких действий». Но государство существенно зиждется на мысли, и его существование зависит от умонастроения людей, ибо оно есть духовное, а не физическое царство. Существуют поэтому максимы и принципы, составляющие его опору, и если нападают на них, правительство должно вмешаться. К этому присоединяется вдобавок и то, что в Афинах еще существовало совсем другое состояние, чем у нас. Но для того, чтобы правильно судить о случае с Сократом, мы ведь должны класть в основание своего суждения афинское государство и его нравы. Согласно афинским законам, т. е. согласно духу абсолютного государства, и то и другое, что делал Сократ, было разрушительно для этого духа, тогда как в нашем государственном строе всеобщее государства есть более строгое всеобщее, которое вместе с тем позволяет индивидуумам свободнее развиваться вокруг себя, так как они не могут стать столь опасными для него. Таким образом, нужно сказать, во-первых, что несомненно получится ниспровержение афинского государства, если погибнет та государственная религия, на которой все построено и без которой это государство не может существовать, между тем как у нас государство является более самостоятельной абсолютной силой. А демон Сократа на самом деле является иным божеством, чем те божества, которые признавались афинским народом, и так как он находился в противоречии с государственной религией, то он делал ее подверженной субъективному произволу. Но так как определенная религия находилась в столь тесной связи с государственной жизнью, что она даже составляла одну из сторон государственного законодательства, то в глазах народа необходимо должно было быть преступлением введение нового бога, делающего принципом самосознание и побуждающего к непослушанию. Мы можем об этом спорить с афинянами, но должны согласиться, что они были последовательны. Во-вторых, нравственная связь между родителями и детьми была у афинян еще незыблеемее и еще в большей мере нравственной основой жизни, чем у нас, у которых господствует субъективная свобода, ибо пиетет к семье представлял собою субстанциальный основной тон афинского государства. Сократ, следовательно, совершил нападение на афинскую жизнь в двух основных пунктах. Афиняне чувствовали это, а затем и осознали это. Следует ли поэтому удивляться, что Сократа нашли виновным? Мы могли бы сказать, что это непременно должно было произойти. Теннеман (т. II, стр. 41) говорит: «Несмотря на то, что эти обвинительные пункты содержали в себе самую явную неправду, Сократ был все же осужден на смерть, потому что

он мыслил слишком возвышенно, чтобы снизить до употребления тех общепринятых низких средств, которыми обыкновенно подкупали приговор судей». Но все это неверно. Он был найден виновным в этих делах, но не за них он был присужден к смерти.

б. Здесь начинается *вторая сторона его судьбы*. Согласно афинским законам обвиняемый после того, как гелиасты — своего рода английский суд присяжных — вынесли ему обвинительный приговор, имел право противопоставить наказанию, предложенному обвинителем, *протооценку* (*ἀντιτιμᾶσθαι*), которая, не будучи формально апелляцией, заключала в себе смягчение наказания; это — превосходный институт афинского судопроизводства, свидетельствующий о его гуманности. Речь шла, следовательно, при этой оценке не о наказании вообще, а лишь о роде наказания; что Сократ заслуживает наказания, это уже постановили судьи. Но хотя обвиняемому было предоставлено самому определить для себя наказание, последнее все же не должно было быть произвольным, а должно было находиться в соответствии с преступлением, — быть денежным штрафом или телесным наказанием (*ὃ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτίσαι*).¹ Но именно в том, что признанный виновным делается своим собственным судьей, подразумевалось, что он подчиняется приговору суда и признает себя виновным; Сократ же отказался определить для себя наказание, которое могло быть денежным штрафом или изгнанием. Он, таким образом, имел выбор между этими наказаниями и смертью, которую предлагали обвинители, но он отказался от выбора наказания, потому что, как сообщает Ксенофонт (*Apol. Socr.*, § 23), формальностью протооценки (*τὸ ἀντιτιμᾶσθαι*) он признал бы, как он говорил, свою вину. Но речь шла уже не о вине, а лишь о характере наказания.

Можно несомненно видеть в этом отказе моральное величие, но, с другой стороны, это несколько противоречит тому, что Сократ говорил позднее в темнице, а именно, что он не хочет бежать, а останется сидеть здесь потому, что это кажется лучше афинянам, и ему лучше подчиняться законам (часть I, стр. 299 — 300). Но основное подчинение заключалось бы именно в том, что если афиняне его признали виновным, то он отнесется с уважением к их приговору и тоже признает себя виновным; он поэтому, будучи последовательным, должен был бы также признать за лучшее подвергнуться наказанию, так как он этим тоже подчинялся законам, и не только законам, но и приговору.

¹ *Meiner und Schömann*, *Der Attische Process*, S. 173 — 179.

Так, мы видим, как небесная Антигона, великолепнейший образ из всех тех, которые когда-либо появлялись на земле, идет к смерти со следующими последними словами:

Когда богам угодны наши муки,
Признаться мы должны, что согрешили.

Перикл тоже подчинялся приговору народа, как суверена; так мы видели, что он просит у граждан за Аспасию и за Анаксагора (ч. I, стр. 285 — 286), точно также мы видим, что благороднейшие люди в Римской республике просят граждан. В этом нет никакого бесчестия для отдельного лица, ибо оно должно склониться перед всеобщей силой, а этой реальной благороднейшей силой является народ. Как раз со стороны тех, которые занимают высокое положение в народе, он должен видеть это признание. Здесь же, напротив, Сократ отказался от этого подчинения и покорности власти народа и не пожелал просить о смягчении наказания. Мы восхищаемся в нем этой моральной самостоятельностью, которая, сознавая свое право, настаивает на нем и не склоняется ни к тому, чтобы действовать иначе, ни к тому, чтобы признать несправедливостью то, что она сама считает справедливым. Сократ поэтому навлекает на себя смерть, на которую не надо смотреть как на наказание за проступки, в которых он был найден виновным. Ибо лишь то, что он не хотел определить себе наказания и, следовательно, отказался признать судебную власть народа, вызвало *присуждение к смерти*. В общем он признавал суверенитет народа, но не признал его в данном единичном случае. Но этот суверенитет должен быть признан не только в общем, но и в каждом единичном случае. У нас компетенция судов предполагается заранее, и преступник присуждается без всяких обиняков. Таким образом, в наше время субъект оставляется свободным, и лишь деяния принимаются во внимание. У афинян же мы видим своеобразное требование, чтобы осужденный актом оценки своей вины вместе с тем сам явно санкционировал судебный приговор, признающий его виновным. В Англии это не имеет места, но нечто подобное мы еще там находим в другой форме: обвиняемого спрашивают, по каким законам он хочет быть судим, и он отвечает: по законам моей страны и пред судом моего народа. Здесь, таким образом, судебному разбирательству предшествует признание.

Сократ, следовательно, противопоставил судебному приговору свою совесть и объявил себя оправданным *перед судом своей совести*. Но никакой народ и меньше всего свободный, и притом еще такой

свободный, как афинский народ, не может признавать суда совести, который не знает никакого другого сознания исполнения своей обязанности, кроме как сознания этой совести. На это могут ответить правительство, суд, всеобщий дух народа: «Если ты сознаешь, что исполнил свой долг, то у нас также должно быть это сознание, что ты его исполнил». Ибо первым принципом государства является вообще то, что не существует никакого высшего разума или совести или добропорядочности — назовите это, как угодно — помимо того, что государство признает таковым. Квакеры, анабаптисты и т. д., противящиеся определенным правам государства, например в отношении защиты отечества, не могут быть терпимы в истинном государстве. Эта жалкая свобода мыслить и мнить, что кому угодно, не находит в нем места, не находит также в нем места это отступление в твердыню сознания своего долга. Если это сознание не является лицемерием, то все должны признавать, что данные дела отдельного лица, как таковые, представляют собою его долг. Если народ может заблуждаться, то еще гораздо больше может заблуждаться отдельное лицо, и оно должно сознавать, что оно может заблуждаться и еще в гораздо большей мере, чем народ. Вообще, суд тоже обладает совестью и должен постановлять решения согласно с нею; суд, больше того, есть привилегированная совесть. Если противоречие права в процессе состоит в том, что каждая совесть желает чего-то другого, то лишь совесть судебного учреждения считается всеобщей законной совестью, не обязанной признавать особую совесть обвиняемого. Слишком часто люди убеждены, что они исполнили свой долг, но дело судьи исследовать, на самом ли деле исполнен долг, хотя бы те люди, которые подлежат его суду, и определенно сознавали это.

Что Сократ встретил свою смерть необычайно спокойно, мужественно, это само собой ясно: иного от него и нельзя было ожидать. Рассказ Платона о прекрасных сценах последних часов его жизни хотя и не содержит в себе ничего чуждого, все же представляет собою возвышающую душу картину и останется навсегда изображением благородного деяния. Последняя беседа Сократа представляет собою популярную философию, и мысль о бессмертии души действительно только здесь и встречается; однако эта мысль вовсе не является утешением; заставляет же Гомер Ахилла в подземном мире сказать, что он лучше хотел бы быть рабом на земле.

Но если афинский народ *исполнением этого приговора* отстаивает право своего закона против нападения Сократа и наказал в лице

Сократа оскорбление своей нравственной жизни, то Сократ также является *героем*, который имеет на своей стороне абсолютное право уверенного в самом себе духа, сознания, принимающего внутреннее решение, является, следовательно, героем, сознательно высказавшим новый принцип духа. Как мы указали выше, своим выступлением в греческом мире Сократ пришел в столкновение с субстанциальным духом и существующим умонастроением афинского народа, и поэтому должна была иметь место получившаяся реакция, ибо принцип греческого мира еще не мог перенести принципа субъективной рефлексии. Афинский народ, следовательно, не только имел право, но был даже обязан реагировать на него согласно законам, ибо он рассматривал этот принцип как преступление. Таково вообще во всемирной истории положение героев, зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов. Индивидуально они поэтому находят свою гибель, но лишь индивидуум, а не принцип уничтожается в наказании; и дух афинского народа не восстановился посредством уничтожения индивидуальности Сократа. Неправильная форма индивидуальности сбрасывается и сбрасывается насильственно, как наказание, но сам принцип позднее проложит себе путь, хотя и в другой форме, чтобы возвести себя до образа мирового духа. Эта всеобщая форма, в которой выступает принцип и подрывает существующее, является истинной формой; несправедливость, имевшая место, состояла в том, что принцип выступил лишь как достояние индивидуума. Так понимать Сократа может не современный ему мир, а потомство, поскольку оно стоит выше обоих. Можно себе представить, что жизнь Сократа не необходимо должна была кончиться таким образом; Сократ мог жить и умереть частным философом, его ученики могли спокойно воспринять его учение и распространять его дальше, не обратив на себя внимания государства и народа, и обвинение кажется, таким образом, случайным. Нужно, однако, сказать, что этому принципу воздана достойная его честь лишь этим исходом. Этот принцип представляет собою не только нечто новое и своеобразное, а абсолютно существенный момент в развивающемся самосознании, момент, которому, как целостности, предназначено породить новую высшую действительность. Афиняне правильно понимали, что этот принцип выступил не просто как мнение и учение, а имеет прямое и притом враждебное, разрушительное отношение к действительности греческого духа, и они поступили согласно этому пониманию. Таким образом, судьба

Сократа не случайна, а необходимо обусловлена его принципом, или, скажем иначе, афинянам принадлежит честь познать это отношение и даже почувствовать, что они сами уже заражены этим принципом.

с. Афиняне после этого раскаялись в том, что осудили Сократа, и наказали его обвинителей отчасти даже смертью, отчасти изгнанием, ибо согласно афинским законам в случае, если обвинение оказывалось ложным, выступавший с обвинением подвергал себя тому же наказанию, которое постигало преступника в противном случае. Таков *последний акт* этой драмы. С одной стороны, афиняне своим *раскаянием* признают индивидуальное величие Сократа, но они признают также (и это есть ближайший смысл их раскаяния), что этот принцип, пребывавший в Сократе, принцип гибельный для них и враждебный — введение новых богов и непочитание родителей — уже вошел в их собственный дух, что они уже сами находятся в этом разладе, что они в лице Сократа осудили лишь свой собственный принцип. То обстоятельство, что они раскаялись в справедливом осуждении Сократа, подразумевает повидимому, что они сами желали бы, чтобы это осуждение не имело места. Но из раскаяния не следует, что это осуждение само по себе не должно было произойти, а следует лишь, что оно для их сознания не должно было произойти. Обе стороны представляют собою виновную невинность, искупающую свою вину, и здесь имело бы место лишь нечто бездуховное и жалкое, если бы она не была виной. Невинный, которому плохо живется, является простофилей; поэтому когда в трагедиях выступают тираны и невинные, то это плоско и в высшей степени бессодержательно, так как это простая случайность. Великий человек хочет быть виновным и принимает на себя великую коллизию. Так Христос пожертвовал своей индивидуальностью, но созданное им дело осталось.

Судьба Сократа, таким образом, подлинно *трагична*, трагична не в поверхностном смысле слова, не в том смысле, в котором каждое несчастье называют трагичным. Так, в частности, называют трагичной смерть, постигающую достойного индивидуума. Так, например, говорят о Сократе, что его судьба трагична потому, что он был невинно осужден на смерть. Такое страдание без вины было бы лишь печально, а не трагично, ибо это — не разумное несчастье. Несчастье лишь тогда разумно, когда оно порождено волей субъекта, которая должна быть бесконечно правомерной и нравственной, точно также как бесконечно правомерной и нравственной должна быть сила, против которой она выступает. Такой силой не должна быть поэтому ни простая сила

природы, ни сила тиранической воли, ибо лишь в вышеуказанном случае человек сам виновен в своем несчастье, между тем как естественная смерть есть лишь абсолютное право природы, выполняемое ею по отношению к человеку. В подлинно трагическом должны поэтому прийти в столкновение с обеих сторон правомерные нравственные силы. Такова судьба Сократа. Его судьба не является также лишь его личной, индивидуально романтической судьбой, а в ней представляется нам общая нравственная, трагическая судьба, трагедия Афин, трагедия Греции. Два противоположных права выступают друг против друга, и одно разбивается о другое; таким образом, оба терпят урон, оба также правы друг против друга, и дело не обстоит так, что будто бы лишь одно есть право, а другое есть не-право. Одной силой является божественное право, наивные нравы, законы которых тождественны с волей, живущей в них, как в своей собственной сущности; мы можем абстрактно называть это объективной свободой. Другим, противоположным принципом является столь же божественное право сознания, право знания или субъективной свободы; это — плод дерева познания добра и зла, т. е. черпающего из себя разума, — всеобщий принцип философии всех последующих времен. Вот эти два принципа мы видим выступающими друг против друга в жизни и философии Сократа.

Сам афинский народ вступил в тот период образования, когда единичное сознание отделяется, как самостоятельное, от всеобщего духа и становится для себя. Это явление он созерцал также в Сократе, но вместе с тем чувствовал, что это — *гибель*; он, значит, наказал этот свой собственный момент. Принцип Сократа, таким образом, не был проступком индивидуума, все афиняне были соучастниками этого же проступка; это было как раз преступление, совершавшееся народным духом против самого себя. Благодаря такому пониманию осуждение Сократа было снято; казалось, что Сократ не совершил преступления, ибо дух народа является для себя теперь вообще сознанием, возвратившимся в себя из всеобщего. Это — разложение народа, дух которого, следовательно, вскоре исчезнет из мира, но исчезнет так, что из его пепла взойдется более возвышенный дух, — ибо мировой дух поднялся на более возвышенную ступень сознания. Афинское государство, правда, еще долго существовало, но цветок его своеобразия вскоре увял. Своеобразие Сократа состоит в том, что он воплотил принцип верховенства внутреннего сознания не только в области практики, подобно Критию и Алкивиаду (см. выше стр. 64—65 и 60), но и в мысли, и добился признания этого принципа, а это — высшая

форма. Познание привело к грехопадению, но оно также содержит в себе принцип спасения. То, что, таким образом, у других было лишь гибелью, у Сократа (так как это — принцип познания) было также принципом, носившим в себе лекарство. Развитие этого принципа, составляющее содержание всей последующей истории, является само по себе причиной того, что позднейшие философы отошли от государственных дел, ограничивались выработкой внутреннего мира, отделились от себя всеобщую цель нравственного развития народа и заняли враждебную позицию по отношению к духу Афин, по отношению к Афине. С этим находится в связи то, что теперь приобрели большую силу частные цели, частные интересы. В этом есть то общее с сократовским принципом, что то, что кажется субъекту правым, долгом, хорошим или полезным, как в отношении себя, так и в отношении государства, зависит от его внутреннего определения и выбора, а не от государственного устройства и всеобщего. Но этот принцип определения из себя, которым руководится индивидуум, сделался гибелью афинского народа, потому что этот принцип еще не был объединен с народным строем, и точно также высший принцип должен представляться гибелью повсюду, где он еще не составляет нечто единое с субстанциальной стороной народа. Афинская жизнь расслабла и государство стало бессильным вовне, потому что дух был расколот в себе. Таким образом оно попало в зависимость от Лакедемона, а затем мы видим, как все подобные государства попадают во внешнее подчинение македонцам.

Итак, мы покончили с Сократом. Я был здесь более простран-ным, потому что все черты при таком изложении выступают во взаимной гармонии, и Сократ вообще является великим поворотным пунктом истории. Он умер в первом году 95-й олимпиады (399 — 400 г. до Р. Х.), 69 лет от роду, олимпиадой позже окончания Пелопоннесской войны, через 29 лет после смерти Перикла и за 44 года до рождения Александра. Он видел величие Афин и начало упадка, он переживал высший расцвет и начало бедствия.

С. СОКРАТИКИ.

После смерти Сократа горсточка его друзей бежала из Афин в Мегару, куда отправился также и Платон. Евклид был постоянным жителем Мегары, и он принял их, помогая им, насколько было в его силах.¹ После того как приговор над Сократом был отменен и обвини-

¹ *Diog. Laërt.*, II, 106.

тели подверглись наказанию, часть *сократиков* возвратилась обратно, и прежнее равновесие было восстановлено. Сократ оказал широкое и глубоко идущее образовательное влияние в царстве мысли, а главная заслуга учителя всегда и заключается в том, что он дает большой толчок самостоятельной работе мысли. Субъективно влияние Сократа было формально, состояло лишь в том, что он вызвал разлад в индивидууме; содержание же было предоставлено капризу и произволу каждого, потому что его принципом было субъективное сознание, а не объективная мысль. Сам Сократ дошел лишь до того, что провозгласил добром для сознания вообще простую сущность мышления о самом себе; но в самом ли деле определенные понятия о добре определяют надлежащим образом то, сущность чего они должны выражать, — этого он не исследовал, а сделав добро целью для действующих людей, он оставил в стороне весь мир представлений и вообще предметную сущность, не стремился найти переход от добра, от сущности сознаваемого как такового, к вещи и познать сущность как сущность вещей. Ибо если вся современная спекулятивная философия провозглашает всеобщее сущностью, то кажется на первый взгляд, что это только единичное определение, наряду с которым существует еще множество других. Лишь полное движение познания устраняет эту видимость, и система вселенной являет тогда свою сущность как понятие, как расчлененное целое.

Самые разнообразные школы и основоположения вышли из этого учения Сократа, и это обстоятельство ему ставилось в упрек; но оно вызывалось неопределенностью или абстрактностью самого его принципа. И все же мы ближайшим образом узнаем в тех философских воззрениях, которые мы обозначаем как сократические, лишь определенные формы этого принципа. Под названием же *сократиков* я понимаю тех учеников и те формы учения, которые остались ближе учению Сократа, тех, у которых мы ничего другого не находим, кроме одностороннего понимания сократовского образования. *Часть* этих учеников придерживалась совершенно строго непосредственной манеры Сократа и не пошла ни на шаг дальше. Много его друзей такого рода упоминается древними авторами. Поскольку эти друзья были авторами, они довольствовались тем, что исторически верно записывали его беседы, отчасти действительно веденные с ними, отчасти же слышанные ими от других, или же сами писали в его манере диалоги, но воздерживались от спекулятивных исследований и, направляя свое внимание на практическую жизнь, неизменно и верно исполняли обязанности, налагаемые на них их сословием и

положением, и сохраняли, таким образом, душевное спокойствие. Самым знаменитым и выдающимся среди них был Ксенофонт. Кроме него писали диалоги еще много других сократиков. Древние авторы упоминают Эхина, из диалогов которого некоторые дошли до нас, Федона, Антисфена и др. Среди них также упоминается сапожник Симон, «в мастерской которого Сократ часто беседовал с ним и который после этого тщательно записал то, что Сократ говорил ему». Название его диалогов, равно как диалогов других, мы находим у Диогена Лаэртца (II, 122 — 123, 60 — 61, 105; VI, 15 — 18), но они имеют лишь литературный интерес, и я поэтому обхожу их молчанием.

Но *другая часть* сократиков пошла дальше Сократа и, беря его своим исходным пунктом, удержала и развила одну из отдельных сторон философии и точки зрения, к которой он привел философское сознание. Именно эта точка зрения заключает в себе абсолютность самосознания внутри себя и отношение его в себе и для себя вещей всеобщности к единичному. Мы видим, таким образом, как с Сократом и начиная с его времени появляется знание, мир поднимается в царство сознательной мысли, и последняя становится предметом познания. Мы больше уже не видим, чтобы спрашивали и отвечали на вопрос, что такое природа, а спрашивают и отвечают на вопрос, что такое истина, или, иными словами, определилось, что сущность не есть некое «в себе», а такова, какова она есть в познании. Мы видим поэтому, что теперь появляется вопрос об отношении между самосознательным мышлением и сущностью; этот вопрос становится самым важным. Истинное и сущность не одно и то же: истинное есть мыслимая сущность, сущность же есть простое «в себе». Само это простое есть, правда, мысль и находится в мысли, но если говорили, что сущность представляет собою чистое бытие или становление, или для-себя-бытие у атомистов, или понятие как мышление вообще (σοφ; Анаксагора) или, наконец, мера, то это разумелось непосредственно и имело предметную форму. Или, иными словами, это — простое единство предметного и мышления: оно не чисто предметно, ибо бытия нельзя ни видеть, ни слышать и т. д.; оно также не есть противоположное сущему чистое мышление, ибо последнее есть для себя сущее самосознание, отличающее себя от сущности. Оно не есть, наконец, единство, возвращающееся в себя из различия этих двух сторон, не есть познание и знание. В последних самосознание становится на одной стороне как для-себя-бытие и ставит бытие на другую сторону, сознает это различие и возвращается из этого различия в единство

этих двух сторон. Это единство, результат есть знаемое, истинное. Одним моментом истинного является достоверность самого себя; этот момент прибавился к сущности, — прибавился в сознании и для сознания. Это движение и исследование его составляет отличительную черту непосредственно следующего за Сократом философского периода, так как он рассматривает не отпущенную на волю чисто предметную сущность, а рассматривает ее в единстве с достоверностью самого себя. Этого не надо понимать так, как будто они делали само это познание сущностью и оно признавалось ими содержанием и определением абсолютной сущности. Или, иначе говоря, не надо это понимать так, как будто сущность определялась, как единство бытия и мышления, для сознания этих философов, т. е. не надо полагать, что *они* ее так мыслили, а надо это понимать лишь так, что они больше уже не могли говорить о сущем и существенном, не прибавляя этого момента достоверности самого себя. И этот период является поэтому как бы средним периодом, который сам представляет собою движение познания и рассматривает познание как науку о сущности, которая только теперь впервые создает это единство.

Из этого определения вытекает, какие философские системы нам могут здесь встретиться. А именно, так как в этот период положено отношение мышления к бытию или всеобщего к единичному, то мы видим, с одной стороны, в качестве предмета философии осознание противоречия сознания, — противоречия, которого обычное представление не сознает, а являет собою смесь противоречивых точек зрения и бессмысленно вертится в них, а, с другой стороны, предметом философии является сама философия как познающая наука, которая, однако, не выходит за предел своего понятия и, будучи расширенной и разработанной наукой о некоем содержании, не может дать себе этого содержания, а может лишь мыслить его, т. е. определять его простым способом. Мы должны согласно этому рассмотреть три обладающих самостоятельным значением школы сократиков. Во-первых, мегарскую школу, главой которой является Евклид Мегарский, затем киренскую и еще циническую школы, и из того, что эти три школы очень различаются друг от друга уже явствует, что сам Сократ не имел положительной системы. У этих сократиков выступает на первый план определение субъекта, которому абсолютный принцип истины и добра представляется вместе с тем целью, и для достижения этой цели требуется размышление, вообще умственная культура и умение объяснить, что такое истина и добро. Но если эти сократовские школы

в общем и целом останавливаются на том, что субъект есть сам для себя цель и достигает своей субъективной цели посредством развития своего сознания, то все же формой определения в них является всеобщее, и именно так, что это всеобщее не остается абстрактным, а развитие определений всеобщего дает науку.

Мегарицы являются наиболее абстрактными, так как они держались определения добра, которое в качестве простого определения было для них принципом; неподвижная, соотносящая себя лишь с самою собою простота мышления вообще становится сущностью сознания, как единичного, равно как и сущностью его познания. С утверждением, что добро просто, мегарская школа соединяла диалектику, согласно которой все определенное, ограниченное не имеет в себе ничего истинного; но у мегариков целью являлось познание всеобщего, и это всеобщее признавалось ими абсолютным, которое должно быть фиксировано в этой форме всеобщего; поэтому это мышление, как понятие, относящееся отрицательно ко всякой определенности вообще, следовательно, также и к определенности понятия, обратилось в такой же мере против самого знания и познания.

Киренаики берут познание в субъективном смысле и в смысле единичности как достоверности самого себя или, иными словами, как чувства; этим, как наиболее существенным, они ограничивают старания сознания и вообще видят в чувстве сущность для сознания. Так как они при этом старались точнее определить добро, то они его называли просто удовольствием или наслаждением, но под этим можно понимать все, что угодно. На первый взгляд кажется, будто этот принцип киренской школы очень далек от принципа, выдвинутого Сократом, так как мы себе представляем преходящее состояние ощущения даже прямой противоположностью добра. Это, однако, неверно. Киренаики тоже признавали всеобщее, ибо так как они ставят вопрос, *что такое* добро, то хотя они делают содержанием приятное ощущение, которое как будто есть некое определенное, они делают это, однако, таким образом, что для достижения такого ощущения требуется развитой ум и, следовательно, разумеют удовольствие, как оно определяется мыслью.

Циники тоже дают более точное определение принципа добра, но принцип циников противоположен принципу киренаиков: он гласит, что человек должен придерживаться того, что соответствует природе простых естественных потребностей. Они вместе с тем признавали все особенное, ограниченное, достижение чего является предме-

том заботы людей, чем-то таким, чего не должно желать. И у циников также принципом является умственная культура, посредством знания всеобщего, но посредством этого знания всеобщего должно быть достигнуто назначение индивидуума, заключающееся в том, чтобы держаться в рамках абстрактной всеобщности, в свободе и независимости и оставаться равнодушным ко всему тому, что ценится и признается другими людьми. Таким образом мы видим, как эти школы познают чистое мышление в его движении с единичным и осознают многообразные превращения всеобщего. Нет нужды подробно рассматривать эти три школы. Принцип киренаиков нашел позднее более научное развитие в эпикуреизме, а принцип циников — у стоиков.

1. Мегарская школа.

Так как Евклид (которого считают основателем мегарского способа мышления) и его школа твердо держались форм всеобщности и преимущественно старались и искусно умели обнаруживать противоречия, содержащиеся во всех единичных представлениях, то их упрекали в любви к спорам, и их поэтому приверженцы других школ прозвали *эристиками*. Орудием запутывания сознания всего особенного и превращения этого особенного в ничто служила им диалектика, которую они очень тщательно разработали, но вместе с тем, как их упрекали, пользовались ею с каким-то бешенством, так что говорили, что их следует называть не школой (*σχολή*), а желчью (*χολή*).¹ В этой разработке диалектики они занимают место элеатской школы и софистов; повидимому, они лишь возобновили элеатскую школу² и совершенно совпадают с ней, но с тем отчасти различием, что элеаты были диалектиками, защищавшими бытие как единую сущность, в сравнении с которой ничто особенное не имеет в себе никакой истины, а мегарики пользовались диалектикой для защиты бытия как добра. Софисты же, напротив, не возвращали ее движения к простой всеобщности, как представляющей собою незыблемое и пребывающее, и точно также мы позднее увидим в лице скептиков таких диалектиков, которые пользуются диалектикой для защиты спокойного пребывания субъективного духа внутри себя. Кроме Евклида упоминаются еще в качестве знаменитых эристов *Диодор* и *Менедем*, но в особенности Евбулид и позднее Стильпон, диалектика

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 24.

² *Cicer.*, *Acad. Quaest.*, II, 42.

которых простиралась также и на противоречия, встречающиеся во внешнем представлении и в речи, так что она отчасти даже переходила в простую игру слов.

а. Евклид.

Евклид, которого не нужно смешивать с носившим то же имя математиком, и есть тот, о котором сообщают, что при существовавших между Афинами и его отечеством Мегарой натянутых отношениях, в период сильнейшей вражды между ними, он часто прокрадывался в Афины в женском платье, не страшась даже смертной казни, лишь бы иметь возможность слышать Сократа и находиться в его обществе.¹ Несмотря на то, что он был упорным спорщиком, Евклид, как сообщают, оставался даже во время споров спокойнейшим человеком в мире. Рассказывают, что однажды во время спора его противник так рассердился, что воскликнул: «Я готов принять смерть, если не отомщу тебе». Евклид на это спокойно ответил: «А я готов принять смерть, если я своими мягкими речами не успокою так твой гнев, что ты будешь любить меня, как прежде».² Евклид высказал положение: «Добро — едино» и лишь существует (*ist pur*); «оно, однако, называется многими именами: то его называют умом, то богом, иногда также и мышлением (*νοῦς*) и т. д. Но то, что противоположно добру, вовсе не существует».³ Это учение Цицерон называет (в цитир. месте назв. соч.) благородным и говорит, что оно мало чем отличается от учения Платона. Так как мегарики делали принципом добро как простое тожество истинного, то из этого уже явствует, что они понимали добро как абсолютную сущность, в более общем смысле, чем Сократ; из этого вытекает, что они больше уже не признают, подобно Сократу, значимыми рядом с единым добром также и множество представлений и что они также и не боролись с такого рода представлениями, как с чем-то безразличным для человека, а утверждали определенно, что последние представляют собою ничто. Таким образом, мегарики стоят на позиции элеатов, так как они, подобно последним, доказывают, что лишь бытие есть, а все другое как отрицательное вовсе не есть. В то время, следовательно, как диалектика Сократа была случайной, так как

¹ *Menag. ad Diog. Laërt.*, II, 106; *Aul. Gellus*, Noct. Atticae, VI, 10.

² *Plutarch*, de fraterno amore, p. 489, D (ed. Xyl.); *Stobaei Sermones*, LXXXIV, 15 (t. III, p. 160, ed. Gaisford); *Brucker*, Hist. crit. philos., t. I, p. 611.

³ *Liog. Laërt.*, II, 106.

он распатывал лишь отдельные, особенно ходячие моральные представления или первые приходившие на ум представления о знании, мегарики, напротив, возвели свою философскую диалектику в нечто более всеобщее и более существенное, так как они больше уже не обращали внимания на формальную сторону представления и речи. Однако они еще не имели в виду, подобно позднейшим скептикам, определенностей чистых понятий, ибо знания, мышления в абстрактных понятиях еще не существовало. Собственно об их диалектике нам сообщают мало, а больше сообщают о смущении, в которое они приводили обыденное сознание, так как они всячески изощрялись в запутывании своих собеседников в противоречиях. Таким образом, они пользовались диалектикой в манере простой беседы; Сократ точно также поворачивал во все стороны размышление об обыкновенных вещах, и в наших разговорах отдельное лицо также старается сделать свое утверждение интересным, подкрепляя последнее сильными доводами. Рассказывают множество анекдотов об их ухищрениях в споре; из этих анекдотов мы усматриваем, что то, что мы называем шутками, было для них серьезным занятием. Но другие их загадки несомненно касаются одной определенной категории мышления; они берут эту категорию и показывают, что если мы оставим ее в силе, мы запутаемся в противоречиях.

б. Евбулид.

Из бесчисленного множества оборотов, которыми они пользовались, чтобы запутывать сознание в категориях, некоторые сохранились для нас с определенными названиями; это — преимущественно софизмы, изобретение которых приписывается ученику Евклида — Евбулиду Милетскому.¹ Первое, что приходит нам на ум, когда мы их слышим, это то, что мы имеем пред собою обыкновенные софизмы, которые не стоит опровергать и, пожалуй, не стоит даже выслушивать и которые уж меньше всего обладают настоящей научной ценностью. Мы тотчас же объявляем этого рода вещи благоглупостями и видим в них невозмутимые шутки; однако на самом деле легче их отбросить в сторону, чем настоящим образом опровергнуть. В то время как мы пользуемся обычной формой разговора и довольствуемся тем, что каждый понимает то, что разумеет другой (или если этого нет, мы утешаемся тем, что нас понимает бог), — эти софизмы отчасти ставят себе

¹ *Diog. Laërt.*, II, 108.

целью завести в тупик обычный разговор, обнаруживая его противоречивость и неудовлетворительность, если его понимать буквально. Привести в смущение человека, ведущего обычный разговор, так чтобы он не знал, что ответить, кажется нам глупым и сводится к отысканию формальных противоречий. Если же это все-таки делают, то навлекают на себя упрек, что думают только о словах и занимаются пустой игрой слов. Наша немецкая серьезность отвергает поэтому также и игру слов, видя в них бессодержательное остроумие; но греки ставили чистое слово и чистое рассмотрение предложения столь же высоко, как и самую суть, и если часто противопоставляют друг другу слово и суть, то нужно сказать, что слово выше сути, ибо невысказанная суть есть, собственно говоря, нечто неразумное, потому что разумное существует лишь как язык.

Прежде всего мы находим у Аристотеля в его опровержениях софизмов много таких примеров, которые имеют своими авторами как древних софистов, так и эристиков; там же мы находим и решения этих софизмов. Евбулид поэтому писал также и против Аристотеля;¹ однако из этих его произведений ни одно не дошло до нас. У Платона, как мы видели выше (стр. 21), мы также находим такие шутки и двусмысленности, которые должны выставить в смешном виде софистов и показать, какими пустяками они занимались. Эристики, однако, пошли еще дальше, сделавшись придворными шутами, как, например, Диодор при дворе Птолемея.² История показывает нам, что диалектическое занятие, состоявшее в том, чтобы привести в смущение собеседников вопросами и уметь отвечать на них, было распространенной игрой, которой греческие философы занимались как в общественных местах, так даже и за столом царей. Подобно тому, как царица Савская пришла с Востока к царю Соломону, чтобы задать ему загадки и посмотреть, сумеет ли он их разгадать, так мы видим за столом у царей греческих философов, собирающихся вместе, чтобы вести остроумные беседы, стараясь приводить друг друга в затруднение и подшучивая друг над другом. Греки прямо безумно увлекались выискиванием противоречий, в которые впадают в разговоре, в обычном представлении. Противоположность выступает не как чистая противоположность понятия, а как противоположность понятия, переплетенного с конкретными представлениями. Такие суждения не обращаются, следовательно, ни к конкретному содер-

¹ *Diog. Laërt*, II, 109.

² *Diog. Laërt.*, II, 111 — 112.

жанию, ни к чистому понятию. Субъект и предикат, из которых состоит каждое суждение, отличны друг от друга, но в представлении мы разумеем их единство, и это простое, не противоречащее себе, именно и является для обычного сознания истинным. На самом же деле простое, тождественное с самим собою суждение есть ничего не означающая тавтология, ибо, где нечто высказывается, субъекты и предикаты различны и противоречат друг другу, когда их различие осознается. Но обыденное сознание на этом кончает, ибо там, где оно находит противоречие, оно видит лишь разложение, самоуупражнение. Оно не подозревает, что лишь единство противоположностей есть истина, не подозревает, что в каждом суждении имеется истина и ложь, если понимать истину в смысле простого, а ложное в смысле противоположного, противоречащего. Для этого сознания положительное, т. е. это единство, и отрицательное, т. е. эта противоположность, остаются раздельными.

Главным тезисом выдвигавшихся Евбулидом суждений был тот, что так как истина проста, то следует требовать, чтобы на вопрос давался простой ответ, чтобы, следовательно, не давали ответа, имеющего силу лишь в отношении к некоторым обстоятельствам, как это делает Аристотель (*Desophistelench.*, с. 24); это требование действительно является в общем требованием рассудка. Запутывание состояло, следовательно, в том, что требовали простого «да» или «нет», а так как собеседник не решается сказать ни «да», ни «нет», то он чувствует себя смущенным, ибо ведь неумение отвечать на вопрос показывает недостаток ума. Евбулид, следовательно, принимает как принцип, что истинное просто. У нас этот принцип выступает в следующей форме: из двух противоречивых суждений одно — истинно, другое — ложно; суждение *либо* истинно, *либо* неистинно; предмет не может обладать двумя противоположными предикатами. Это — основоположение рассудка, *principium exclusi tertii*, играющий большую роль во всех науках. Этот принцип находится в связи с сократовским и платоновским принципом (см. выше стр. 94 — 95), гласившим: «истинное есть всеобщее»; взятый абстрактно этот принцип и представляет собою рассудочное тождество, согласно которому истинное не должно противоречить себе. У Сильнона это выступает еще более явно (стр. 102). Мегарики, следовательно, твердо придерживаются этого основоположения нашей рассудочной логики, требуя формы тождества для истины. Они при этом не держались всеобщего, а выискивали в обычном представлении примеров, которыми они ставили в затруднение

своих собеседников, и приводили эти примеры в некоторого рода системы. Мы приведем здесь некоторые сохранившиеся для нас примеры; одни из них важны, а другие малозначительны.

а. Одно опровержение носит название *лжеца* (*ψευδόμενος*); в этом опровержении ставится вопрос: «если какой-нибудь человек говорит, что он лжет, то лжет ли он, или говорит правду?»¹ Требуется простой ответ, ибо простое, которым исключается другое, считается истинным. Если ответят: он говорит правду, то это противоречит содержанию его речи, ибо он ведь сознается, что он лжет. Если же будут утверждать, что он лжет, то на это утверждение нужно возразить, что его признание является, наоборот, правдой. Он, следовательно, лжет и вместе с тем и не лжет, простого же ответа на заданный вопрос никак нельзя дать, ибо здесь положено соединение двух противоположностей — истины и лжи, — и их непосредственное противоречие; это и выступало снова и снова в различных формах и занимало умы людей во все эпохи. Хризипп, знаменитый стоик, написал об этом вопросе шесть книг.² Другой — Филет Косский — умер от чахотки, которую он нажил благодаря чрезмерным трудам, положенным им на разрешение этой двусмысленности.³ Нечто совершенно похожее мы видим в наши дни у людей, истощающихся в усилиях найти квадратуру круга, вопрос, который почти стал бессмертным. Они ищут простого отношения между тем, что несоизмеримо друг с другом, т. е. они также впадают в ошибку требовать простого ответа, тогда как содержание, с которым они имеют дело, противоречиво. Историйка Евбулида также переходила от поколения к поколению и воспроизводилась многократно. Так, например, в *Дон-Кихоте* встречается такой же рассказ. Санчо-Пансе, правителю острова Бартарии, преподносятся во время отправления им правосудия много хитроумных казусов. Среди других казусов встречаем также и следующий. На острове, которым он правит, находится мост, который построил на свои средства богатый человек для пользы путешественников, но возле моста он поставил виселицу. Каждому дозволялось переходить через мост с тем условием, что он правдиво ответит на вопрос, куда он идет; если же он солжет, он будет качаться на ви-

¹ *Diog. Laërt.*, II, 108; *Cicer.*, Acad. Quaest., IV, 29; *De divinat.*, II, 4.

² *Diog. Laërt.*, VII, 196.

³ *Athenaeus*, IX, p. 401 (ed. Casaubon. 1597); *Suidas*, s. v. Φιλήτας t. III, p. 600; *Menag. ad Diog. Laërt.*, II, 108.

селище. И вот подошел один к мосту и на вопрос, куда он идет, заявил, что он пришел сюда, чтобы быть повешенным на этой виселице. Мостовые стражи были очень затруднены этим ответом. Ибо если они его повесят, тогда выйдет, что он сказал правду и ему нужно было дать перейти через мост; если же они ему дадут пройти через мост, то окажется, что он сказал неправду. Для разрешения этого затруднения они обращаются к мудрости правителя, который мудро постановляет, что в сомнительных случаях надо избирать более мягкую меру и поэтому ему следует дать пройти через мост. Санчо-Пансе не ломал себе голову над этим вопросом. То, что должно быть следствием высказывания, делается здесь его содержанием для того, чтобы следствием явилось нечто противоположное содержанию: повешение, как истинное высказывание, должно иметь своим следствием неповешение; неповешение, как совершившийся факт, должно, наоборот, иметь своим следствием повешение. Так, например, высшим наказанием, как следствием преступления, является смерть; при самоубийстве смерть преступника оказывается содержанием преступления и здесь, следовательно, смерть не может быть наказанием.

Я сейчас приведу еще такой пример вместе с ответом. Менедему задали вопрос, перестал ли он бить своего отца. Его хотели этим вопросом поставить в затруднительное положение, потому что простой ответ «да» или «нет» одинаково для него неудобен, ибо если он ответит: да, то, значит, он раньше его бил; а если он ответит: нет, то, значит, он еще продолжает его бить; Менедем поэтому ответил: я не перестал его бить и никогда к тому же его не бил; противник остался неудовлетворенным таким ответом.¹ Этим ответом, являющимся двусторонним, упраздняющим как одну альтернативу, так и другую, вопрос на самом деле разрешен, точно так же, как и вышеуказанный вопрос (говорит ли правду тот, кто сознается, что лжет?) решается следующим ответом: «он одновременно и говорит правду и лжет, и истиной является это противоречие». Но противоречие не является истинным и не может иметь места в представлении; поэтому его устраняет своим приговором также и Санчо-Панса. Когда появляется сознание противоположностей, представление не дает их противоречию соединиться; но на самом деле это противоречие встречается в чувственных вещах, как, например, в пространстве, времени и т. д.,

¹ *Diog. Laërt.*, II, 135.

и тогда остается показать его наличие в них. Эти софизмы, следовательно, не представляют собою видимости противоречия, а здесь имеется действительное противоречие; этот выбор между двумя противоположностями, который нам предлагают сделать в данном примере, сам является противоречием.

β. «Скрытый» (*διαλανθάνων*) и «Электра»¹ сводятся к противоречию, состоящему в том, что мы одновременно знаем и не знаем данное лицо. Я спрашиваю у собеседника: «ты знаешь своего отца?»; он отвечает: «да». Я спрашиваю дальше: «вот я тебе покажу кого-то, скрытого за занавесом, ты знаешь его?» — «Нет». — «Но это твой отец, значит ты не знаешь также своего отца». Таково же содержание и «Электры». Задают относительно нее вопрос, «знала ли она стоявшего перед нею брата Ореста, или нет?» Эти обороты кажутся плоскими; однако интересно рассмотреть их ближе. αα) Знать означает, с одной стороны, обладать кем-нибудь, как этим, а не обладать им неопределенно, вообще. Сын *знает*, следовательно, отца, когда он его видит, т. е. если он для него есть «этот»; когда же отец скрыт, он не «этот» для сына, а упраздненный «этот». Скрытый, как некий «этот» в представлении, становится всеобщим и теряет свое чувственное бытие, но именно поэтому он на самом деле уж не подлинный «этот». Противоречие, заключающееся в том, что сын в одно и то же время знает и не знает своего отца, разрешается, следовательно, посредством следующего более строгого определения: сын знает отца как чувственного «этого», но не «этого» вообще в представлении. ββ) Электра, наоборот, не знает Ореста как чувственного «этого», но в своем представлении она его знает. «Этот» представления и «этот», находящийся здесь, для нее не одно и то же. Таким образом, в этих анекдотах сразу выступает более высокая противоположность между *всеобщим* и *этим*, поскольку обладать в представлении вообще означает обладать в элементе всеобщего; упраздненный «этот» не есть только представление, а имеет свою истину во всеобщем. Но всеобщее именно и является единством противоположностей; таким образом, в этой форме философии чувственное бытие *этого* отрицается именно в истинной сущности. Как мы вскоре увидим (стр. 103), в особенности Стилпон сознавал и указал это различие.

γ. Другие такого рода остроты имеют больше значения, например, аргументации, носящие названия: «накопляющий» (*σωρείτης*) и «пле-

¹ *Diog. Laërt.*, II, 108; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 613.

шивый» (*φαλακρός*).¹ Обе имеют своим предметом дурное бесконечно и количественное движение; которое не может прийти к качественное противоположности и все же оказывается в конце концов у качественно-абсолютной противоположности «Плешивый» представляет собою проблему обратную «накопляющему». Задается вопрос: «составляет ли одно зернышко кучу, или делает ли человека плешивым исчезновение одного волоса?»—«Нет».—«А еще одно зерно?»—«Также нет». Этот вопрос все снова и снова повторяется, снова и снова прибавляется одно зернышко или вырывается один волос. Когда, наконец, говорят, что теперь имеется куча или плешь, то выходит, что последнее прибавленное зернышко или последний вырванный волос составляет кучу или плешь т. е. именно то, что сначала отрицалось. Но как может одно зерно образовать кучу, состоящую ведь из столь многих зерен? Суждение гласит, что одно зерно не составляет кучи; противоречие состоит в том, что полагание одного или отнимание одного переходит также в противоположное, во многие. Ибо повторять одно и есть именно полагать множественное; повторение приводит к тому, что много зерен соединяются вместе. Одно, следовательно, превращается в свою противоположность, в кучу; отнятое одно превращается в плешивость. Одно и куча противоположны друг другу, но они также едины, или, иными словами, количественное движение вперед как будто ничего не изменяет, а лишь увеличивает и уменьшает; однако оно переходит, наконец, в противоположное. Мы всегда отделяем друг от друга качество и количество и принимаем, что во множественном имеется лишь количественное различие; но это равнодушное различие по количеству или величине здесь, наконец, превращается в качественное различие, точно также как бесконечно-малая и бесконечно-большая величина больше уже не является величиной. Это определение перехода имеет громаднейшее значение, хотя оно не предлежит непосредственно нашему сознанию. Говорят, например: истратить один грош, один талер не имеет никакого значения; но это «не имеет никакого значения» делает кошелек пустым, и это составляет очень важное качественное различие. Или если мы будем все больше и больше нагревать воду, то она при 80° Реомюра переходит внезапно в пар. Этого диалектического перехода друг в друга количества и качества не признает наш рассудок. Он стоит на том, что

¹ *Diog. Laërt.*, II, 108; *Cicer.*, *Acad. Quaest.*, IV, 29; *Brucker*, *Hist. crit. philos.*, t. I, p. 614, not. S.

качественное не есть количественное, а количественное не есть качественное. Но в вышеприведенных примерах, выглядящих как шутки, заключается, таким образом, основательное рассмотрение важных определений мысли.

Все обороты, приводимые Аристотелем в его «Опровержениях», вскрывают весьма формальное противоречие, встречающееся в речи именно потому, что в ней единичное включено в всеобщее. «*Кто это?*» «*Это Кориск*». «Разве Кориск не мужского рода?» — «Да». — «Это — среднего рода. Следовательно, ты делаешь Кориска средним родом».¹ Или Аристотель («*De sophist. elench.*», с. 24) приводит также следующий аргумент: «у тебя собака — отец (ὁὗς ὁ κόων πατήρ); ты, следовательно, сам собака». Этот аргумент, как мы уже указали (стр. 21), Платон влагает в уста софиста; это острота подмастерья, такого рода острота, какую мы находим в «Эйленшпигеле». Аристотель при этом честно старается устранить путаницу; он говорит — «твой» и «отец» связаны друг с другом лишь акциденциально (παρὰ τὸ συμβεβηκός), а не субстанциально (κατὰ τὴν οὐσίαν). В изобретении такого рода остроут греки тогдашнего и позднейшего времени были прямо неистощимы. Скептики, как мы позднее увидим, развили дальше диалектическую сторону и поднимали ее на более высокую ступень.

с. Стилпон.

Одним из знаменитейших эристиков был Стилпон, мегарец родом. Диоген рассказывает, что «он был страшным спорщиком и в такой мере превосходил всех остроумием своего слова, что вся Греция, взирая на него, находилась в опасности (μικροῖς δεῖσαι); казалось, что она тоже начнет мегаризировать». Он жил в царствование Александра Великого и после его смерти (первый год 114-й олимпиады, 324 г. до Р. Х.), когда генералы Александра начали воевать друг с другом. Птолемей Сотер и Деметрий Полиоркет, сын Антигона, покорив Мегару, оказали ему большие почести. «В Афинах, как рассказывают, все выбежали из мастерских, чтобы посмотреть на него, и, когда ему кто-то сказал, что все смотрят на него с удивлением, как на невиданного зверя, он ответил: «нет, как на настоящего человека».² У Стилпона бросается в глаза то, что он понимает всеобщее в смысле формального, абстрактного рассудочного тождества. Главной

¹ *Aristoteles*, *De sophist. elench.*, с. 14; *Buhle* ad h. l. argumentum, p. 512.

² *Diog. Laërt.*, II, 113, 115, 119.

же целью, которую он преследует в своих примерах, является всегда отстаивание формы всеобщности против особенного.

а. Диоген (II, 119) приводит относительно противоположности между *«этим»* и *«всеобщим»* прежде всего следующий его пример: «Кто говорит: «существует человек» (*ἄνθρωπον εἶναι*), тот говорит: «никого нет», потому что он не говорит о том или об этом человеке, ибо почему он будет говорить скорее об этом, а не о том. Следовательно, он не говорит также и об этом». Что *«человек»* есть всеобщее и что когда говорят «человек», не разумеют определенно: «этот человек», это легко признает каждый; но в нашем представлении «этот», определенный человек, все же остается еще на-ряду со всеобщим. Сильпон же говорит, что «этого», определенного человека, совершенно не существует, и не может быть предметом *высказывания*, что существует лишь всеобщее. Диоген Лаэртский понимает это, правда, так, как будто «Сильпон упраздняет роды (*ἀνῆρες καὶ τὰ εἶδη*)», и Теннеман (том второй, стр. 158) согласен с ним. На самом же деле, из того, что о нем сообщается, можно вывести как раз обратное, а именно, что он утверждает бытие всеобщего и упраздняет единичное. Это сохранение формы всеобщности выражается дальше в многочисленных анекдотах из частной жизни Сильпона; так, например, он говорит: «капуста не есть то, что здесь показывают (*τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεκνόμενον*), ибо капуста была уже много тысяч лет тому назад; следовательно, это (то, что показывают) не есть капуста», т. е. лишь всеобщее *существует*, а *этой капусты не существует*. Когда я говорю: «эта капуста», то я говорю нечто совершенно другое, чем то, что я думаю, ибо я говорю: «все другие капусты». О нем сообщают также следующий анекдот. «Он вел беседу с циником Кратесом и прервал разговор, чтобы купить рыбу. Кратес сказал: как! ты оставляешь разговор?» (Он хотел этим вопросом осмеять его, как часто осмеивают в повседневной жизни или считают неумелым человеком того, кто не знает, что отвечать: ведь разговор считался таким важным делом, что признавали лучшим хоть что-нибудь отвечать, чем ничего не отвечать, признавали, стало быть, лучшим ничего не оставлять без ответа.) «Сильпон ответил: отнюдь нет, речью я владею, а оставляю тебя, ибо речь остается, а рыбу распродадут». То, о чем говорится в этих простых примерах, кажется тривиальным, потому что дело идет о тривиальных вещах, но, высказанное в других формах, оно представляется достаточно важным для того, чтобы сделать о нем несколько дальнейших замечаний.

Что при философствовании именно всеобщее получает значимость и даже настолько, что лишь всеобщее может быть высказано, а разумемое «это» даже совсем и не может быть высказано, — это такое сознание мысль, до которых еще не дошло философское образование нашего времени. Со здравым человеческим смыслом или со скептицизмом новейшего времени, или вообще с философией, утверждающими, что чувственная достоверность (то, что каждый видит, слышит и т. д.) имеет в себе истину или что существование вне нас чувственных вещей представляет собою истину, — с утверждающими это и не стоит, собственно, заводить споры, не стоит опровергать их доводами. Ибо достаточно только понимать их непосредственное утверждение, будто непосредственное является истинным, соответственно тому, что они высказывают; они именно всегда высказывают нечто другое, чем то, что они разумеют. Поразительнее всего то, что они и не могут высказать то, что они разумеют, ибо если они говорят: чувственное, то это — всеобщее, всякое чувственное, отрицание «этого», или, иными словами, «этот» есть все «эти». Мышление содержит в себе лишь всеобщее, «этот» есть лишь разумемое. Если я говорю «этот», то я высказываю наиболее всеобщее. Я говорю например: «здесь есть то, что я показываю», «теперь я говорю», но «здесь» и «теперь» является все «здесь» и все «теперь». Точно также, когда я говорю: «я», то я разумею себя, это единичное, отличающееся от всех других лицо; но именно в таком смысле я представляю собою некое разумемое, я совсем не могу высказывать разумемого мною себя. «Я» есть абсолютное выражение, исключаящее все другие «я», но все говорят о себе «я», ибо каждый есть «я». Если мы спрашиваем: кто здесь? то ответ: «я» означает все «я». Единичное, таким образом, есть лишь всеобщее, так как в слове, представляющем собою нечто рожденное из духа, единичное, хотя бы оно и имелось в виду, совсем не может найти себе места, но по существу в слове выражается лишь всеобщее. Если я хочу себя отличить от других возрастом, местом своего рождения, тем, что я сделал, местом, где я в это время был или нахожусь теперь, и этим хочу определить себя как данное единичное лицо, то выходит все то же самое. «Мне теперь столько-то лет», но именно это «теперь», которое я высказываю, есть все «теперь». Если я определяю это «теперь», начиная с известного периода, например со времени рождения Христа, то эта эпоха, в свою очередь, определяется только этим «теперь», которое все снова и снова передвигается. *Теперь* мне тридцать пять лет и теперь 1805 лет после рождения Христова. Эти

два пункта времени определяются лишь друг через друга, но целое остается неопределенным. То, что теперь прошло 1805 лет после рождения Христова, есть истина, которая скоро потеряет свое содержание, и определенность этого «теперь» имеет и бесконечное, не имеющее начала определение «до» и не имеющее конца определение «после». Точно также относительно «здесь»: каждый «этот» является тем, который находится здесь, ибо каждый находится в некоем «здесь»; в языке в этом случае проявляется природа всеобщности. Мы выходим из затруднения посредством собственного имени, которым мы вполне определяем нечто единичное, но мы соглашаемся с тем, что именами мы не высказываем самой сути. Имя, как имя, не есть выражение, содержащее в себе то, что я представляю собою; оно есть некий знак, а именно случайный знак деятельности памяти.

β. Так как Стилипон провозгласил всеобщее чем-то *самостоятельным*, то он стал *все разлагать*. Симплиций говорит (in Phys. Aristot., p. 26): «Так как так называемые мегарики принимали в качестве бесспорных предпосылок, что *то, определения чего различны, само также различно* (ὅν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερα ἔστιν) и что *различные отделены друг от друга* (τὰ ἕτερα κενωρίζονται ἀλλήλων), то они, повидимому, доказывали, что каждая вещь отделена от самой себя (αὐτὸ αὐτοῦ κενωρισμένον ἕκαστον). Следовательно, так как занимающийся мусическим искусством Сократ представляет собою другое определение (λόγος), чем белый Сократ, то Сократ отделен от самого себя», т. е. так как свойства вещей являются определениями, то каждое из них фиксировано как нечто самостоятельное, и вещь, таким образом, является агрегатом многих самостоятельных всеобщностей. Именно это утверждал Стилипон. Так как согласно ему всеобщие определения в их раздельности одни только и являются истинно реальными, а индивидуум представляет собою нераздельное единство различных идей, то ничто индивидуальное согласно ему не истинно.

γ. Весьма замечательно, что Стилипон дошел до осознания этой формы *тождества*, и он, таким образом, находил, что можно высказывать лишь тождественные положения. Плутарх сообщает следующее его утверждение: «*Нельзя приписывать предмету отличный от него предикат* (ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι). Нельзя, следовательно, сказать «человек добр», или «человек есть полководец», а только: человек есть человек, добрый есть добрый, полководец есть полководец. Нельзя также сказать «десять тысяч всадников», а можно только сказать: «всадники суть всадники», «десять тысяч суть десять тысяч» и т. д.

Если мы высказываем о лошади предикат «бег», то, говорит он, предикат не тождествен с предметом, которому он приписывается; определение понятия (τοῦ τὶ ἦν εἶναι τὸν λόγον) «человек» есть нечто одно, а определение «хороший» есть нечто другое. Ибо если у нас спрашивают о понятии каждого из них, то мы не указываем одно и то же понятие для обоих, поэтому заблуждаются те, которые высказывают различное о различном, ибо если бы «человек» и «хороший» были бы одним и тем же или «лошадь» и «бегание» были одним и тем же, то как могли бы мы сказать о хлебе и о лекарстве, что они *хорошие*, о льве и о собаке — что они бегают».¹ Плутарх замечает при этом, что Колот напыщенно нападал (τραγῳδίαν ἐπάγει) за это на Стильпона, упрекая его, что он этим уничтожает практическую жизнь (τὸν βίον ἀναρεῖσθαι). «Но какой человек, — говорит Плутарх, — из-за этого хуже жил? Какой человек, слышащий эту речь, не понимает, что она является остроумной шуткой? (παῖζοντός ἐστιν εὐμώσως)».

2. Киренская школа.

Киренаики получили свое название по родоначальнику и главе школы Аристиппу, который был родом из африканского города Кирены. Как Сократ стремился усовершенствоваться в качестве индивидуума, так и у его учеников, а именно у киренаиков и циников, главной целью были индивидуальная жизнь и практическая философия. Если киренаики не остановились на общем определении добра, а полагали, что оно скорее состоит *в удовольствии* отдельного лица, то циники видимо держались совершенно противоположного взгляда, так как определенное удовлетворение желаний они выражают как естественную потребность, причем это соединялось у них с отрицательным отношением к тому, что другие делают. Но как киренаики, так и циники этим удовлетворяли свою особенную субъективность, и обе школы ставят себе поэтому в общем одну и ту же цель — свободу и самостоятельность индивидуума. Так как удовольствие, которое киренаики провозгласили высшим назначением человека, мы привыкли рассматривать как бессодержательное, потому что мы можем получать удовольствие тысячью способами и оно может быть результатом самых различных вещей, то нам сначала этот принцип кажется тривиальным, и он в общем действительно таков; мы потому и в самом

¹ *Plutarch.*, advers. Coloten, c. 22—23, p. 1119—1120, ed. Xyl. (p. 174—176, vol. XIV, ed. Hutten).

деле привыкли говорить, что есть нечто высшее, чем удовольствие. Философское развитие этого принципа, которое, впрочем, не далеко пошло, приписывается больше преемнику Аристиппа, Аристиппу младшему; из позднейших же киренаиков определенно упоминаются имена Феодора, Гегезия и Анникериса, как тех киренаиков, которые развили дальше выдвинутый Аристиппом принцип; после них он вырождается и переходит в эпикуреизм. Но рассмотрение дальнейшего развития принципа киренаиков интересно в особенности потому, что это развитие, благодаря необходимой внутренней последовательности, заставило выйти за пределы этого принципа и, в сущности говоря, совершенно упразднило его. Ощущение есть неопределенное единичное. Но если в этом принципе выдвигается мышление, рассудительность, умственная культура, то благодаря принципу всеобщности мышления исчезает этот принцип случайности, единичности, голой субъективности, и поэтому то обстоятельство, что эта большая последовательность всеобщего является непоследовательностью в отношении этого принципа, и представляет собою единственное достопримечательное в этой школе.

а. Аристипп.

Аристипп в продолжение долгого времени общался с Сократом и учился у него, или, вернее, он был уже сложившимся, в высшей степени образованным человеком до того, как он стал посещать Сократа. Он услышал о Сократе либо в Кирене, либо на олимпийских играх, которые посещались и киренцами, так как они тоже были греки. Его отец был купцом, и он во время одного путешествия с торговой целью приехал в Афины. Из всех сократиков он был первым, требовавшим платы от тех, которых он обучал. Он сам также послал Сократу деньги, но последний отослал их ему обратно.¹ Общими словами о добром и прекрасном, на которых остановился Сократ, он не удовлетворился, а принимал рефлексированную в сознание сущность в ее высшей определенности, брал ее как *единичность*. Так как всеобщей сущностью, как мышлением, было для него со стороны реальности единичное сознание, то он признал наслаждение единственной вещью, о которой разумный человек должен заботиться. У Аристиппа главным образом имеет значение его личность, и то, что до нас дошло о нем, касается больше его образа жизни, чем его философских

¹ *Diog. Laërt.*, II, 65; *Tennemann*, Bd. II, S. 103; *Brucker*, Hist. cr. phil., t. I, p. 584 sqq.

учений. Он искал удовольствий, как культурный ум, который именно благодаря этому возвысился до полного безразличия ко всему особенному, к страстям, ко всякого рода узам. Когда мы слышим, что такие-то философы делают принципом удовольствие, то у нас сразу возникает представление, что наслаждение удовольствиями делает человека зависимым, и удовольствие, следовательно, антагонистично принципу свободы. Но мы должны знать, что таковым не было ни киренское, ни эпикурейское учение, которое в общем выдвигало тот же самый принцип. Ибо, можно сказать, что само по себе определение удовольствия есть противный философии принцип; но так как у киренаиков получается такой оборот, что культура мысли делается единственным условием, при котором можно получать удовольствие, то сохраняется полнейшая свобода духа, ибо она неотделима от культуры мысли. Довольно сказать, что Аристипп в высшей степени ценил умственную культуру и исходил из предпосылки, что удовольствие является принципом лишь для философски образованного человека; главный его принцип состоял, следовательно, в том, что то, что мы чувствуем как приятное, известно нами не непосредственно, а лишь посредством размышления.

Аристипп жил согласно этим принципам, и самое интересное представляют собой многочисленные анекдоты, сообщаемые о нем, ибо они показывают черты остроумного и свободного образа мысли. Так как он в своей жизни стремился к тому, чтобы искать удовольствия не без помощи рассудка (и вследствие этого он на свой манер являлся философом), то он искал этого удовольствия отчасти с той рассудительностью, которая не пользуется мгновенным удовольствием, имея в виду, что из него возникает большое зло, отчасти же пользуется им без той тревоги (как будто философия нужна только для того, чтобы не быть тревожным), которой всюду предносятся страхи пред возможными бедами и дурными последствиями, — и вообще пользовался удовольствиями, не впадая в зависимость от вещей и не прилепляясь к тому, природа чего в себе изменчива. Он наслаждался, говорит Диоген, удовольствиями настоящего момента, не заботясь о тех удовольствиях, которых не было в данный момент. Он был на месте в каждом положении, мог ориентироваться во всех обстоятельствах, оставался одним и тем же как при дворах царей, так и в самом бедственном состоянии. Платон, как сообщают, сказал ему однажды: тебе одному дано уметь носить как пурпурные одежды, так и отрепья. Чаще всего он жил при дворе Дионисия, был очень любим, пара-

цитировал там, но делал это всегда с большой *независимостью*. Циник Диоген называл его поэтому царской собакой. Когда он потребовал пятьдесят драхм у человека, который ему хотел отдать сына в обучение, а тот нашел сумму слишком высокой и сказал: ведь за такие деньги можно приобрести раба, — Аристипп ему ответил: сделай так, и у тебя будут два раба. Когда Сократ спросил у него: откуда ты имеешь столько денег? — он ответил: откуда ты имеешь так мало денег? Когда одна гетера ему сказала, что она родила от него ребенка, — он сказал: ты так же мало знаешь, мой ли это ребенок, как мало ты можешь сказать, гуляя по поляне, покрытой колючим терновником, какой из них тебя уколол. Доказательством его полнейшего *равнодушия* служит следующий анекдот. Дионисий однажды плюнул на него, и он это перенес терпеливо; когда же его стали за это порицать, он сказал: рыбаки допускают, чтобы море их омочило, лишь бы изловить крупную рыбу, почему же я не должен этого перенести, чтобы изловить такого огромного кита? Когда однажды Дионисий предложил ему выбрать себе одну из трех гетер, он взял с собою всех трех, говоря, что и Парис пострадал за то, что отдал предпочтение одной, но, доведя их до двора своего дома, он отпустил всех трех. Обладанию деньгами он также не придавал значения; если ему казалось, что трата их может доставить какое-нибудь удовольствие, он был способен истратить их на лакомства. Он купил однажды куропатку за пятьдесят драхм (приблизительно двадцать флоринов); когда его кто-то стал порицать за это, он задал последнему вопрос: купил ли бы ты ее за обол? И когда тот ответил утвердительно, Аристипп сказал: а я придаю пятидесяти драхмам не больше значения, чем оболу. Однажды, во время его путешествия по Африке, его рабу стало трудно таскать на себе большую сумму денег; увидев это, Аристипп сказал: выбрось лишнее и носи сколько можешь. На вопрос, какова *ценность образования* и чем отличается образованный человек от необразованного, он ответил: они отличаются так, что «один камень не укладывается на другой», т. е. различие между ними так велико, как между человеком и камнем. Это не совсем неправильно, ибо лишь посредством образования человек таков, каковым он должен быть в качестве человека; оно является его второй природой, единственно лишь посредством которой он овладевает тем, чем он обладает от природы, и лишь таким образом он есть дух. Мы, однако, не должны при этом иметь в виду необразованных людей нашего времени, ибо у нас последние, благодаря всем условиям жизни, нравам, религии, причастны к источнику

образования, и эта причастность ставит их выше тех, которые не живут в таких условиях. Тех, которые занимаются другими науками, но пренебрегают философией, Аристипп сравнивал с женами Пенелопы в «Одиссее», которые получили возможность обладать Меланто и другими прислужницами, но не получили царицы.¹

Учение Аристиппа и его преемников в высшей степени просто, так как он понимал отношение сознания к сущности в его самой поверхностной, первой форме и провозгласил сущностью бытие, каким оно непосредственно является сознанию, т. е. провозгласил сущностью именно *ощущение*. Мы теперь различаем между истинным, значимым, в себе сущим и практическим, добром, тем, что должно быть целью. Но в отношении обеих истин, как теоретической, так и практической, киренаики делают ощущение определяющим. Тем самым их принцип представляет собою, точнее говоря, не само объективное, а отношение сознания к предметному: истинным является не то, *что* имеется в ощущении как его содержание, но само оно как ощущение; оно не объективно, а предметное состоит лишь в нем. «Киренаики, следовательно, говорят: ощущения представляют собою критерий, единственно лишь они могут быть познаны и они не обманчивы, а то, что вызывает ощущение, не является ни доступным ощущению, ни необманчивым. Стало быть, когда мы ощущаем некое белое и сладкое, то мы можем это наше состояние утверждать с полной достоверностью. Но мы не можем утверждать с достоверностью, что сами причины этих ощущений являются белым и сладким предметом. С этим согласуется также и то, что киренаики говорили о *целях*, ибо также на цель простираются ощущения. Ощущения либо *приятны*, либо *неприятны*. Неприятные ощущения они называют злом, цель которых — страдания; приятные ощущения они называют благом, несомненная цель которых — удовольствие. Таким образом, ощущения суть критерии в области познания, а цели — критерии в области поступков. Следуя им, мы живем, считаясь со *свидетельством* (ἐναργεία) и *удовлетворением* (εὐδοχῆσαι). С первым мы считаемся со стороны теоретических воззрений (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), а с последними — со стороны приятного».² Рассматриваемое как цель, ощущение уже больше не есть безразличное многообразие разных чувственных воздействий (τὰ ἄλλα πάθη), а противопоставление в области понятия, как положи-

¹ Diog. Laërt., II, 66—67, 72, 77 (Horat., Serm., II, 3, v. 101), 79 — 81.

² Sext Empir., adv. Math., VII, 191, 199 — 200.

тельное или отрицательное отношение к предмету нашей деятельности, а это отношение именно и есть приятное или неприятное.

Этим мы вступаем в сферу, в которой интересуются главным образом двумя определениями, о которых всегда только и идет речь во всех образующихся сократических школах, за исключением Платона и Аристотеля. Больше всего занимаются ими циники, новоакадемики и т. д. Одним пунктом именно является само определение вообще — *критерий*; вторым пунктом служит вопрос о том, что является этим определением для субъекта. И, таким образом, пред нами выступает представление о *мудреце*: что делает мудрец? кто является мудрецом? и т. д. Почему теперь так часто выступают эти два выражения, это объясняется предыдущим. С одной стороны, теперь стремятся отыскать содержание блага, ибо если не знать этого содержания, можно наполнять болтовней о нем целые годы. Этим более точным определением блага является критерий. С другой стороны, теперь выступает интерес к субъекту, и это является следствием вызванного Сократом переворота в греческом духе. Когда пользуются признанием религия, государственное устройство, законы народа, когда индивидуумы, являющиеся членами народа, находятся в единстве с последними, тогда не задают вопроса, что должен индивидуум делать для себя. При состоянии народа, в котором руководятся нравами, религией, индивидуум находит назначение человека предначертанным в наличном, и эти нравы, религия и законы наличны также в нем. Напротив, если индивидуум больше уже не пребывает в нравах своего народа, больше уже не находит своего субстанциального в религии, в законах и т. д. своей страны, то он уже больше не находит того, что он хочет, и перестает удовлетворяться своим настоящим. Но раз эта раздвоенность возникла, индивидуум должен углубиться в себя и там искать своего назначения. Это и есть причина возникновения вопроса: что существенно для индивидуума, к чему он должен готовиться, к чему стремиться? Таким образом, устанавливается идеал для индивидуума, и этим идеалом служит здесь *мудрец*; то, что обыкновенно называют идеалом мудреца, есть единичность самосознания, понимаемая как всеобщая сущность. Это — та же точка зрения, которая выступает у нас теперь в вопросах: что могу я знать? Во что я должен верить? На что я могу надеяться? Что является высшим интересом субъекта? Здесь не задаются вопросом: что такое истина, право, всеобщая цель мира? Вместо того, чтобы спрашивать о науке, имеющей своим предметом

само в себе объективное, спрашивают, что есть истина и справедливость, поскольку они являются усмотрением и убеждением индивидуума, его целью и формой его существования? Это красноречиво о мудреце есть общее явление у стоиков, эпикурейцев и т. д., но оно в самом деле лишено смысла, ибо должна идти речь не о мудром человеке, а о вселенской мудрости, о реальном разуме. Третьим определением в этих школах является следующее утверждение. Всеобщим является благо; реальной стороной является удовольствие, счастье, как единичное существование и непосредственная действительность. Как же согласуются друг с другом эти два утверждения? Выступающие теперь и являющиеся их преемниками философские школы устанавливают *связь* между этими двумя определениями, которые, взятые в высшем смысле, суть бытие и мышление.

б. Феодор.

Из позднейших киренаиков мы должны еще сказать о Феодоре, приобретшем себе известность тем, что отрицал существование богов и за это был изгнан из Афин. Но такой факт несколько для нас не интересен и не может иметь никакого спекулятивного значения, ибо те положительные боги, существование которых Феодор отрицал, сами не представляют собою предмета спекулятивного разума. Он отличался также еще и тем, что он в большей мере, чем Аристипп, вносил *всеобщее* в представление о том, что являлось для сознания этой школы сущностью, так как «он учил, что *радость* и *печаль* являются конечной целью, признавая однако, что первая порождается *рассудком*, а вторая — неразумием. Благо он определял как рассудительность и *справедливость*, а зло — как то, что противоположно им; удовольствие же и страдание он признавал безразличным».¹ Когда доходят до сознания, что отдельное чувственное ощущение, как оно дано непосредственно, не должно рассматриваться как сущность, тогда говорят, что им нужно наслаждаться рассудительно, т. е. признают, что ощущение, каково оно есть, не представляет собою сущности. Вообще чувственное как ощущение, возьмем ли мы его с теоретической или практической стороны, представляет собою именно нечто совершенно неопределенное, то или другое единичное. Поэтому делается необходимой критическая оценка этого единичного, т. е. оно должно рассматриваться в форме всеобщности, и тем самым по-

¹ *Diog. Laërt.*, II, 97 — 98 (101 — 102).

следняя появляется снова. Но этот выход за пределы единичности есть образование, которое именно стремится посредством ограничения отдельных ощущений и удовольствий привести их в гармонию, хотя ближайшим образом оно лишь делает выкладки, что доставит большее удовольствие. На вопрос же, какое из многочисленных удовольствий, которыми я в качестве многостороннего существа могу наслаждаться, является тем удовольствием, которое находится в величайшей гармонии со мною; в котором я, следовательно, нахожу величайшее удовлетворение, нужно ответить следующим образом: моя величайшая гармония с собою заключается лишь в согласии моего особенного существования и сознания с моим существенным субстанциальным бытием. Феодор это понимал как рассудительность и справедливость, посредством которых мы познаем, в чем нам следует искать удовольствия. Но если говорят, что *счастье* следует искать обдуманно, то мы должны сказать, что это — пустые слова, бессмысленная речь, ибо ощущение, в котором заключается счастье, есть, согласно своему понятию, единичное, изменяющееся, лишенное всеобщности и прочности. Всеобщее, рассудительность привешивается, следовательно, как пустая форма к совершенно несоответственному ему содержанию, и, таким образом, Феодор различал между тем, что является благом по своей форме, и целью, представляющей собою благо по своей природе и по своему содержанию.

с. Гегезий.

Замечательно поэтому, что другой представитель киренской школы познал именно это несоответствие между ощущением и всеобщностью, которая согласно ему противоположна единичному и включает в себе как приятное, так и неприятное. Так как он вообще понимал всеобщность строже и в большей мере выдвигал ее, то для него исчезло всякое определение единичности и, таким образом, исчез на самом деле принцип киренской школы. Он понял, что отдельное ощущение, взятое само по себе, есть ничто, а так как он все же признавал целью удовольствие, то оно было для него всеобщим. Но если удовольствие является целью, то надо поставить вопрос о содержании; если же мы исследуем это содержание, то окажется, что всякое содержание есть особенное содержание, которое не адекватно всеобщему и, следовательно, подпадает диалектике. До этого пункта Гегезий последовательно держался принципа киренской школы. Это всеобщее выражено в афоризме, который он довольно часто повторял: «Нет

полного счастья. Тело мучимо многообразными страданиями, и душа страдает вместе с ним; поэтому безразлично, выберем ли мы жизнь или смерть. Само по себе ничто ни приятно, ни неприятно», т. е. всеобщность удалена из критерия приятного и неприятного; поэтому сам этот критерий сделался совершенно неопределенным; а раз он в самом себе не имеет никакой объективной определенности, то он превратился в пустое слово. Пред лицом всеобщего, фиксируемого таким образом, исчезает, как несущественное, сумма всех неопределенностей, единичность сознания, как таковая, и следовательно, исчезает вообще даже сама жизнь. «Редкость, новизна или пресыщение удовольствием вызывает у одних удовольствие, а у других неудовольствие. Бедность и богатство не имеют никакого значения в отношении приятного, ибо мы видим, что богачи имеют не больше радостей, чем бедные. Точно также рабство и свобода, аристократическое и неаристократическое происхождение, известность и отсутствие известности безразличны в отношении приятного. Лишь для глупцов может поэтому иметь значение жизнь; мудрецу же безразлично жить или не жить», и он, следовательно, независим. «Мудрец действует только ради себя, он никого не считает таким же достойным, как себя. Ибо хотя он и получал также от других величайшие выгоды, последним все же не сравниться с тем, что он сам себе дает. Гегезий и его друзья устранили также и ощущение, потому что оно не доставляет точного познания». В общем это и есть скептицизм. «Они говорят еще: надо делать то, что нам по определенным основаниям кажется наилучшим. Прегрешение следует прощать, ибо никто не грешит добровольно, а лишь под давлением страсти. Мудрец не ненавидит, а лишь поучает, он вообще стремится не столько к достижению благ, сколько к тому, чтобы избежать зол, ибо его целью является жить без неприятностей и страданий».¹ Всеобщность, вытекавшую для Гегезия из принципа свободы индивидуального сознания, он формулировал как отличающее мудреца состояние *полного безразличия*; это безразличие ко всему, представляющее собою отказ от всякой действительности, полнейший уход жизни в себя, является конечным выводом всех философских систем подобного рода. Легенда рассказывает, что царствовавший тогда Птолемей запретил Гегезию, жившему в Александрии, чтение лекций, потому что он вызывал во многих своих слушателях такое

¹ *Diog. Laërt.*, II, 93 — 95.

равнодушие к жизни, такое пресыщение ею, что они кончали самоубийством.¹

d. Анникерис.

Кроме вышеуказанных киренаиков нам сообщают еще об Анникерисе и его последователях, которые, собственно говоря, совершенно отбросили определенный принцип киренской школы и тем самым дали философии другое направление. Именно о них нам сообщают, что они «допускали дружбу в повседневной жизни, равно как и благодарность, уважение к родителям и принесение пользы родине. И несмотря на то, что мудрец благодаря этому подвергает себя неудобствам, он все же может быть счастлив, хотя бы он сам при этом испытывал мало удовольствий. Дружбу мы должны заводить не только ради пользы, а ради получающегося благорасположения, и из любви к друзьям мы должны брать на себя также труды и заботы».² Таким образом, в киренской школе совершенно исчезает всеобщее, теоретически спекулятивное, она низко падает и переходит в популярную философию. Таково второе направление хода развития киренской школы, между тем как первое направление перепрыгнуло через принцип. Теперь возникает форма морализирующего философствования, которое позднее преобладает также и у Цицерона и современных ему перипатетиков. Однако для последовательной мысли они не представляют ни какого интереса.

3. Циническая школа.

О циниках нельзя сказать ничего особенного, так как они не обладали большой философской культурой и не развили своих мыслей в научную систему; лишь позднее стоики создали из их положений философскую дисциплину. Циники, подобно киренаикам, ставили себе задачу определить, что должно быть для сознания принципом как в отношении познания, так и в отношении поступков. Циники также признавали благо общей целью и спрашивали: в чем следует искать этого блага для отдельного человека? Но если киренаики, согласно своему определенному принципу, признавали сущностью для сознания сознание себя как некоего единичного, или чувство, то циники, напротив, признавали сущностью эту единичность, поскольку

¹ *Cic.*, Tusc. Quaest., I, 34; *Val. Max.*, VIII, 9.

² *Diog. Laërt.*, II, 96 — 97.

она непосредственно для меня обладает формой всеобщности, т. е. поскольку я являюсь равнодушным ко всякой единичности свободным сознанием. Они, таким образом, стоят на противоположной точке зрения, чем киренаики, ибо они начинают с полной свободы и независимости, как отличительной черты человека, между тем как для последних принципом является чувство, которое, правда, расширяется до всеобщности и полной свободы, ибо оно должно определяться мыслью. Но так как это есть то же самое безразличие самосознания, которое Гегезий провозгласил сущностью, то крайности цинического и киренского способа мысли своим последовательным развитием упраздняют сами себя и переходят друг в друга. У киренаиков мы видим возвратное движение вещей в сознание, согласно чему ничто не есть для меня сущность; циники тоже интересуются лишь собою, и для них также служило принципом самосознание. Но циники, по крайней мере вначале, выставляли руководящим основоположением для человека свободу и безразличие, как в мыслях, так и в действительной жизни, ко всякой внешней единичности, ко всем внешним целям, потребностям и удовольствиям, так что образование приводило у них не только к равнодушию ко всем этим потребностям и удовольствиям и к внутренней независимости, как это имело место у киренаиков, а к явным лишениям и ограничению потребностей самым необходимым, тем, что непосредственно требуется природой. Циники, следовательно, признали содержанием блага высшую независимость от природы, т. е. именно испытывание возможно меньшего числа потребностей: это — бегство от удовольствий, бегство от приятных ощущений. Отрицательное отношение здесь является определяющим; позднее эта противоположность между циниками и киренаиками появляется снова как противоположность между стоиками и эпикурейцами. Но то же самое отрицание, которое сделали своим принципом циники, уже проявилось также в киренской философии в дальнейшей стадии ее развития. Научного значения циническая школа не имеет; она составляет лишь момент, который необходимо должен иметь место в сознании всеобщего, момент, состоящий именно в том, что сознание в своей единичности знает себя свободным от всякой зависимости от внешних вещей и удовольствий. Кто стремится к богатству или удовольствию, для того такая вещь, как реальное сознание или его единичность, есть в самом деле сущность. Но циники фиксировали этот отрицательный момент таким образом, что видели свободу в действительном отказе от так называемого излиш-

него; они признавали лишь абстрактную неподвижную самостоятельность, не желающую иметь дело с удовольствиями и не интересующуюся общественной жизнью. Но истинная свобода состоит не в таком бегстве от удовольствий и от дел, полезных другим людям и имеющих в виду другие жизненные цели, а в том, что сознание при полной переплетенности со всякой действительностью все же стоит выше ее и остается свободным от нее.

а. Антисфен.

Антисфен, афинянин и друг Сократа, был первым, выступившим как циник. Он жил в Афинах и преподавал в гимназии, носившей название Киносарг. Он получил прозвище «обыкновенная собака» (*ἀπλοχών*). Его мать была фракиянка, и его часто в этом упрекали; этот упрек для нас, разумеется, не имеет никакого значения. Антисфен отвечал на этот упрек: мать богов была фригианка, а афиняне, которые так гордятся тем, что они исконные обитатели своей страны, не более благородны, чем искони обитающие в этой стране моллюски и саранча. Его учителями были Горгий и Сократ, и он ежедневно ходил из Пиреи в город, чтобы слушать Сократа. Он написал много произведений, названия которых приводит Диоген, и согласно свидетельству всех он был в высшей степени образованным и серьезным человеком.¹

Принципы Антисфена просты, так как содержание его *учения* застревает во всеобщем; нет нужды поэтому излагать их здесь более подробно. Он дает общие правила, состоящие из такого рода красивых фраз: «Добродетель довлеет себе и ни в чем не нуждается, кроме как в сократовской силе характера. Добро прекрасно, зло безобразно. Добродетель состоит в делах и не нуждается ни во многих основаниях, ни в учениях. Назначением человека является добродетельная жизнь. Мудрец удовлетворяется самим собою, ибо он обладает всем, чем мнимо обладают другие. Он удовлетворяется своей собственной добродетелью, он во всем мире чувствует себя одинаково дома. Если он не имеет славы, то на это нужно смотреть не как на зло, а как на благодеяние и т. д.»² Как видим, здесь снова начинается скучное краснобайство о мудреце, которое впоследствии сделалось еще многословнее как у стоиков, так и у эпикурейцев. Этот идеал, в котором дело идет о назначении отдельного человека, видит удовлетворение

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 13, 1 — 2, 15 — 18.

² *Diog. Laërt.*, VI, 11 — 12 (104).

последнего в упрощении потребностей. Но если Антисфен говорит, что добродетель не нуждается в доводах и поучении, то он забывает, что сам он приобрел свою независимость, готовность отказаться от всего, что составляет предмет желаний других людей, благодаря своей умственной культуре. Мы видим вместе с тем, что добродетель получила теперь другой смысл; она уже не бессознательная добродетель, подобно непосредственной добродетели гражданина свободного народа, исполняющего свои обязанности к отечеству, сословию и семье так, как этого непосредственно требуют данные отношения. Вышедшее из своих пределов сознание должно теперь, для того чтобы стать духом, овладеть и постигать всякой реальностью и постигнуть ее, т. е. осознать ее как свою. Но такого рода состояния, называемые состоянием душевной невинности или прекраснодушия и т. п., суть состояния человеческого детства; хотя они, в свое время, и достойны похвалы, все же человек, вследствие того, что он разумное существо, должен выйти из них, чтобы, упразднив эту непосредственность, вновь сотворить себя. Однако свобода и независимость циников, состоявшая лишь в том, чтобы до крайней степени уменьшить связанность с потребностями, абстрактна, так как она, нося отрицательный характер, должна быть по существу лишь отречением. Конкретная свобода состоит в том, чтобы относиться равнодушно к потребностям, но не избегать их, а оставаться свободным в самом наслаждении и, продолжая быть нравственным, принимать участие в правовой жизни людей. Абстрактная свобода, напротив, отказывается от нравственности, так как индивидуум замыкается в своей субъективности, и она, следовательно, представляет собою момент безнравственности.

Антисфен был еще благородной фигурой среди представителей цинической философии. Но его манера очень близко подходит к краю, за пределами которого начинается грубость, вульгарное поведение, бесстыдство, и цинизм позднее действительно перешагнул через этот край. Этим объясняются насмешки и шутки по адресу циников, и лишь индивидуальная манера и сила характера отдельных представителей цинизма делают их интересными. Уже об Антисфене сообщают, что он стал придавать значение внешней скудности образа жизни. Циник должен был просто одеваться: толстая палка из дикого оливкового дерева, грязный двойной плащ, который служил ночью также и постелью, нищенская сума, чтобы класть туда самую необходимую пищу, и чаша, чтобы зачерпнуть ею воду,¹ — вот костюм, который служил

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 13, 6, 22, 37; *Tennemann*, Bd. II, S. 89.

признаком циника. Больше всего они придавали значение упрощению потребностей. Мысль, что такое упрощение делает человека свободным, легко может показаться справедливой. Ибо потребности ведь представляют собою зависимость от природы, а последняя антагонистична свободе духа; мысль о сведении этой зависимости к минимуму как будто приемлема. Но этот минимум сам сразу оказывается неопределенным, и если придают главным образом значение тому, чтобы при этом следовать лишь природе, то этим как раз придают слишком большое значение естественным потребностям и отказу от другого рода потребностей. То же самое имеет место в принципе монашества. Отрицание включает в себе вместе с тем положительную направленность на то, от чего отрекаются, и отречение, равно как важность того, от чего отрекаются, этим слишком подчеркивается. Одежду циников уже Сократ объявляет тщеславием, ибо «когда Антисфен однажды показал дыру в своем плаще, Сократ сказал ему: сквозь дыру твоего плаща проглядывает твое тщеславие».¹ Одежда не есть предмет разумного определения, а регулируется потребностью, которая сама собою ясна; на севере приходится иначе одеваться, чем в Центральной Африке, и точно также зимою не носят бумажной одежды. Остальное лишено разумности и предоставлено случаю и мнению. Так, например, в недавнее время древне-немецкая одежда приобрела значение в связи с патриотизмом. Покрой моего сюртука определяется модой, портной уже сошьет его; следовательно, не мое дело что-нибудь изобретать здесь; это, слава богу, уже изобрели другие. Эта зависимость от привычки, от мнения все еще предпочтительнее, чем зависимость от природы. Нехорошо, однако, направлять свой ум на такого рода вещи. Правильной точкой зрения здесь является только безразличие, так как и сам предмет представляет собою нечто безразличное. Когда на это обращают слишком большое внимание, то думают, что в этом есть какая-то оригинальность и хотят обратить на себя внимание; но борьба против моды есть мальчишество. Я не должен, следовательно, по отношению к этим вещам самоопределяться, не должен также вводить вопрос о них в круг своих интересов, а должен действовать так, как это установлено помимо меня.

б. Диоген.

Диоген из Синопы, самый известный циник, отличался еще больше Антисфена своим внешним образом жизни, равно как своими едкими,

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 8; II, 36.

а часто также остроумными выходками и горькими и саркастическими репликами. Он, однако, часто также получал достойные отповеди. Он получил прозвище собаки, точно также как он называл Аристиппа царской собакой, ибо уличные мальчишки поступали с Диогеном так, как цари поступали с Аристиппом. Диоген знаменит своим образом жизни; у него точно также, как у позднейших циников, цинизм получил характер скорее образа жизни, чем философского учения. Он ограничивался удовлетворением самых необходимых естественных потребностей и насмехался над другими, которые мыслили не так, как он, и которые насмехались над его манерами. Что он также отбросил чашу, когда он увидел, как мальчик пьет из руки, это общеизвестно. Не иметь никаких потребностей, говорил Диоген, божественно, иметь возможно меньше потребностей значит быть ближе всего к божественному. Он жил повсюду — на улицах Афин, на рынках, в бочках, но обыкновенно он проводил свое время и спал в Стое Юпитера, и он поэтому говаривал, что афиняне построили для него прекрасное жилище.¹ Таким образом, циники применяли свою мысль не только к одежде, но также и к другим потребностям. Но такой образ жизни, как у циников, который должен был быть результатом образования, имеет вообще своим существенным условием умственную культуру. Циники все же не были пустынножителями, их сознание находилось еще в тесной связи с другим сознанием. Антистен и Диоген жили в Афинах, и лишь там они могли существовать. Но с культурой связана вообще направленность ума на величайшее многообразие потребностей и способа их удовлетворения. В новейшее время потребности очень возросли, и отсюда получается распадение общих потребностей на многие частные потребности и способы их удовлетворения; это входит в область деятельности рассудка, применение которого указывает свое место также и роскоши. С точки зрения морали можно против этого произносить красноречивые диатрибы, но в государстве все заложенные в человеке задатки, направления и формы должны находить полный простор для своего проявления, и каждый индивидуум может в этом принимать участие, поскольку он этого хочет; лишь в целом он должен действовать в соответствии со всеобщим. Главное поэтому состоит в том, чтобы не придавать этому больше ценностей, чем этого требует сам предмет, или, другими словами, не придавать вообще ценности ни обладанию этими средствами удовлетворения, ни их отсутствию.

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 74, 61, 37, 105, 22.

О Диогене можно рассказать лишь *анекдоты*. Во время морского переезда в Эгину он попал в руки морским разбойникам, и они хотели продать его в рабство на острове Крите. На вопрос, что он умеет делать, он ответил: повелевать людьми, и велел глашатаю выкликать: кто хочет купить себе господина? Его купил некий Ксениад из Коринфа, и он сделался учителем его сыновей. О его пребывании в Афинах сообщают много анекдотов. Его грубость и пренебрежительность являли собою там прямую противоположность аристипповской философии лизоблюда. Аристипп не придавал никакого значения ни своим удовольствиям, ни их отсутствию; Диоген же придавал больше всего значения своей бедности. Однажды, перемывая свою капусту, Диоген увидел проходящего мимо Аристиппа и крикнул ему: если бы ты умел сам перемывать свою капусту, тебе не приходилось бы бегать за царями. Аристипп ему ответил: если бы ты умел обходиться с людьми, тебе не приходилось бы перемывать капусту. Однажды он в доме Платона стал грязными ногами ходить по прекрасным коврам и сказал при этом: так я попираю гордыню Платона. Да, ответил ему так же хорошо Платон, но другой гордыней. Когда Диоген однажды стоял на улице весь мокрый от дождя, и стоявшие возле стали жалеть его, Платон сказал: если вы жалеете его, то уходите отсюда. Смысл этого слова тот, что и в данном случае мы также должны думать о его тщеславном стремлении выставять себя на показ и вызывать удивление, как о причине, которая заставляет его действовать таким образом и которая отпадет, если его оставят. Когда его однажды поколотили — анекдоты часто вращаются вокруг получавшихся им побоев — он приложил большой пластырь к своей ране и написал на нем имена тех, которые его побили, чтобы сделать их таким образом предметом общего порицания. Когда молодые люди окружили его и сказали: мы боимся, что ты нас укусишь, он ответил: не беспокойтесь, собака не ест репы. На одном пире гость бросил ему, как собаке, кость; Диоген подошел к нему и поступил по отношению к нему по-собачьи. Тирану, спросившему его, из какой бронзы следует отливать статуи, он дал хороший совет: из той бронзы, из которой отлиты статуи Гармодия и Аристогитона. Он попробовал также есть сырое мясо, но от этого он пострадал: он не мог его переварить; и как он жил на улице, так и умер там в очень преклонном возрасте.¹

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 29 — 30 (74); II, 68; VI, 26, 41, 33, 45 — 46, 50, 76 — 77 (34).

с. Позднейшие циники.

Антисфен и Диоген, как мы говорили, были очень образованные люди. Позднейшие циники не меньше их возмущают нас крайним своим бесстыдством, но они еще к тому же часто представляли собой только свинских попрошайек, находивших удовлетворение в бесстыдстве, проявляемом ими по отношению к другим. Они не представляют собою никакого интереса для философии и вполне справедливо заслуживали прозвище собак, которое тем временем дали этой философской школе, ибо собака есть бесстыдное животное. *Кратес* из Фив и циничка *Гиппархия* публично на рынке праздновали свое бракосочетание.¹ Но эта независимость, которою хвастали циники, превращается скорее в зависимость, ибо между тем как всякая другая сфера деятельности жизни заключает в себе положительный момент свободной духовности, этот поступок означает отказ от сферы, в которой можно наслаждаться стихией свободы.

¹ *Diog. Laërt.*, VI, 85, 96 — 97.

Глава III.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ ПЕРВОГО ПЕРИОДА: ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ.

Развитие философской науки как науки, точнее — поступательное движение философии от сократической точки зрения к научности начинается Платоном и завершается Аристотелем. Таким образом, если кто заслуживает названия учителей человечества, то это — Платон и Аристотель.

А. ПЛАТОН,

Платон также должен быть причислен к сократикам. Он — знаменитейший из друзей и слушателей Сократа, и он постиг в его истине выставленный последним принцип, что сущность содержится в сознании, так как, согласно Платону, абсолютное содержится в мысли, и всякая реальность есть мысль. Но не односторонняя мысль или мысль в том смысле, как ее понимает дурной идеализм, согласно которому она, в свою очередь, становится на одной стороне, понимает себя как сознательную мысль и противопоставляет себя реальности, а мысль, которая в некоем единстве есть столь же реальность, сколь и мысль, — понятие и его реальность в движении науки как идея некоего научного целого. Таким образом, в то время как Сократ понимал в себе и для себя сущую истину лишь как цель для самосознательной воли, Платон оставил эту узкую точку зрения и расширил чисто абстрактное право самосознательного мышления, которое было возведено Сократом в принцип, в царство науки. Этим он сделал возможным дать конструкцию и дедукцию, исходящую из этого принципа, хотя его изложение еще не научно.

Платон принадлежит к всемирно-историческим личностям, его философия представляет собою одно из тех всемирно-исторических творений, которые, начиная со времени их возникновения, оказывали во все последующие эпохи величайшее влияние на духовную культуру и ход ее развития. Ибо своеобразие платоновской философии

состоит именно в ее направленности на интеллектуальный, сверхчувственный мир, — в том, что сознание поднимается в духовное царство духа, так что духовное, то, что составляет свойство мышления, получает в этой форме философии важное значение для сознания и вводится в последнее, равно как и, наоборот, сознание становится твердой ногой на этой почве. Так как и христианская религия провозгласила всеобщим принципом возвышенное учение, что внутренняя духовная сущность человека является его подлинной сущностью, хотя она и выразила этот принцип по-своему, и он получил в ней форму основоположения, что предназначением человека является вечное блаженство, то именно Платон и его философия более всего способствовали тому, что религия сделалась организацией разумного, царством сверхъестественного, так как он уже положил этому великое начало.

Раньше всего мы должны коснуться *обстоятельств жизни* Платона. Он был афинянин и родился в 36 году 87-й олимпиады или, согласно Додуэллю в 4 г. 87-й олимпиады (429 до наш. летосч.) в начале Пелопоннесской войны, в том году, в котором умер Перикл. Он, таким образом, был на 39 или 40 лет моложе, чем Сократ. Его отец Аристон выводил свой род от Кодра; его мать Периктиона происходила от Солона. Братом отца его матери был знаменитый Критий, который, подобно ему, также общался некоторое время с Сократом, и был талантливейшим, остроумнейшим и потому также и опаснейшим и ненавистнейшим из всех тридцати афинских тиранов (см. выше, стр. 65). Древние авторы обыкновенно указывают на него, вместе с киренаиком Феодором и Диагором из Мелоса, как на атеиста. Секст Эмпирик (*adv. Math.*, IX, 51 — 54) сохранил для нас прекрасный отрывок из одного его стихотворного произведения. Происходя из такого знатного рода, Платон, разумеется, не имел недостатка в средствах образования. Его воспитателями были выдающиеся софисты, и они обучали его всем тем искусствам, которые считались необходимыми для афинянина. Имя «Платон» он получил лишь позже от своего учителя; в семье его называли Аристоклем. Одни авторы говорят, что он был назван так вследствие того, что у него был широкий лоб, другие утверждают, что это имя должно было указывать на пышность его речи, а еще другие приписывают происхождение этого имени прекрасной форме его фигуры.¹

В молодости он пробовал свои силы в поэзии и писал трагедии —

¹ *Diog. Laërt.*, III, 1 — 4 (*Tennemann*, Bd. I, S. 416; II, S. 190).

у нас молодые поэты также дебютируют трагедиями, — дифирамбы и стихотворения. Некоторые из последних еще сохранились для нас в греческих антологиях; они обращены к различным его возлюбленным. Среди них мы также находим известную эпиграмму, обращенную к некоему *Астеру*,¹ одному из его лучших друзей, содержащую прекрасную мысль, которую мы встречаем также и у Шекспира в «Ромео и Джульетте».²

На звезды глядишь ты, мой Астер. О, если бы я был небом,
Мириадами глаз я глядел бы тогда на тебя.

В молодости он, впрочем, был твердо намерен посвятить себя занятию государственными делами. Но на двадцатом году жизни отец привел его к Сократу, и он общался с последним в продолжение восьми лет. Предание рассказывает, что накануне ночью Сократу привиделся сон, что на его коленях сидит молодой лебедь; у лебедя быстро выросли крылья, и он с прекрасной песней взлетел к небу. Мы вообще встречаем у древних авторов много таких рассказов, свидетельствующих о чувстве высокого уважения и любви, которые вызывали у современников Платона и у позднейших поколений его спокойное величие, его возвышенный характер, сочетавшийся с величайшей простотой и любезностью, — словом, те черты характера, которые заслужили ему название божественного Платона. Общение с Сократом и его мудрость не могли, однако, удовлетворить Платона. Он изучал, помимо того, старых философов, преимущественно Гераклита. Аристотель (*Metaph.*, 1,6) сообщает, что еще до того, как он пришел к Сократу, Платон общался с Кратилом и был им посвящен в учение Гераклита. Он изучал также элеатов и в особенности пифагорейцев, а также общался с знаменитейшими софистами. Углубившись, таким образом, в изучение философии, он потерял интерес к поэтическому искусству и государственным делам; он совершенно отказался от них и всецело посвятил себя наукам. Свои обязанности военной службы, которую он должен был нести в качестве афинского гражданина, он, подобно Сократу, выполнил. Им согласно сообщениям древних авторов, были проделаны три военных похода.³

Мы уже упомянули о том (стр. 88), что после того как Сократ

¹ Астер по-гречески — звезда. *Перев.*

² *Diog. Laërt.*, III, 5, 29.

³ *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 324 — 326 (p. 428 — 431); *Diog. Laërt.*, III, 5 — 6, 8.

был предан смерти, Платон, подобно многим другим философам, бежал из Афин и отправился к Евклиду в Мегару. Оттуда он вскоре отправился путешествовать. Сначала он попал в Кирену, город в Африке, где он отдался изучению главным образом математики под руководством знаменитого математика Феодора, которого он выводит в некоторых своих диалогах как одного из собеседников. Платон вскоре сам сделал большие успехи в математике. Ему приписывается решение заданной оракулом дельийской или дельфийской задачи, которая, подобно пифагоровой теореме, также касалась куба. Задача состояла именно в том, чтобы начертить линию, куб которой равен двум данным кубам. Это требует построения посредством двух кривых. Стоит отметить характер тех задач, которые задавал теперь оракул. Тогда свирепствовала эпидемия; когда обратились по этому поводу к оракулу, он задал эту вполне научную задачу. В высшей степени замечательна перемена, совершившаяся в духе оракула. Из Кирены Платон отправился в Италию и Египет. В Великой Греции он познакомился с пифагорейцами того времени, — знаменитым математиком Архитом Тарентским, Филолаем и другими. Он там купил за хорошие деньги часть произведений древних пифагорейцев. В Сицилии он подружился с Дионом. После возвращения в Афины Платон выступил в качестве учителя. Он вел беседы со своими учениками в Академии, в посаженной в честь героя Академа роще, — месте для гуляния, — в которой находилась гимназия.¹ Но не Академ, а Платон сделался настоящим героем Академии, вытеснившим первоначальное значение названия Академии и затмившим героя, место которого он занял, так что имя этого героя дошло до потомства лишь под покровительством Платона.

Свое пребывание и свою деятельность в Афинах Платон дважды прервал, совершив путешествия в Сицилию к Дионисию младшему, властелину Сиракуз и Сицилии.² Эта связь с Дионисием была самой значительной, если не единственной внешней связью, в которую вступил Платон, но она не привела к каким бы то ни было значительным результатам. Ближайший родственник Дионисия, Дион, и другие видные сиракузяне, бывшие друзьями Дионисия, лелеяли надежду, что Дионисий, — которому отец дал вырасти очень необразованным человеком, но которому его друзья успели дать некоторое понятие о

¹ *Diog. Laërt.*, III, 6 — 7, 9, 18 — 21; *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 326 — 327 (p. 431 — 433).

² *Diog. Laërt.*, III, 21 — 23.

философии, внушить к ней уважение и вызвать в нем сильное желание познакомиться с Платоном, — что Дионисий много приобретет от знакомства с Платоном и его еще не прошедший через культуру характер, который казался неплохим, настолько изменится под влиянием идеи Платона об истинном государственном устройстве, что он осуществит ее в Сицилии. Платон позволил убедить себя сделать этот ложный шаг, поехать в Сицилию, отчасти вследствие дружбы с Дионом и отчасти вследствие того, что он сам питал возвышенную надежду, что он, благодаря Дионисию, увидит осуществленным истинное государственное устройство. На поверхностный взгляд кажется довольно приемлемым и осуществимым представление о молодом властелине, рядом с которым стоит молодой человек, вдохновляющий его своими наставлениями, и это представление было положено в основание сотен политических романов; это представление, однако, внутренне пусто. Дионисию, правда, Платон понравился, и он проникся к нему таким уважением, что ему хотелось, чтобы Платон также уважал его. Но это продолжалось недолго. Дионисий был одной из тех посредственных натур, которые в своей половинчатости, хотя и стремятся к славе и почестям, не отличаются глубиной и серьезностью, а лишь проявляют видимость этих качеств и не обладают твердым характером, — ему были свойственны благие намерения и бессилие выполнить их. Он походил на тех героев, которых иронические авторы иногда выставляют на подмостках наших театров: эти герои вполне уверены, что они — честные и превосходные люди, а на самом деле они — бездельники. И только при таком характере становится мыслимым тот план, который имел в виду Платон и его друзья, ибо лишь половинчатые натуры позволяют руководить собою. Но именно эта же половинчатость, которая послужила побуждением к созданию такого плана, и делала его вместе с тем неосуществимым. Внутреннее неудовольствие выступило наружу по поводу личных дразг: у Дионисия возникли раздоры со своим родственником Дионом, и Платон впутался в них, потому что он не хотел отказаться от дружбы с Дионом, Дионисий же не был способен к дружбе, основанной на уважении и общей серьезной цели, а только отчасти питал к Платону личную привязанность, отчасти же его привлекало к последнему лишь тщеславие. Дионисий, однако, не мог добиться того, чтобы Платон прочнее связался с ним; он хотел, чтобы лишь он один обладал Платоном, и это было требование, не находившее доступа в душу последнего.

¹ *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 327—330 (p. 433—439); III, p. 316—317 (p. 410—411).

Платон поэтому уехал. Расставшись, они, однако, оба испытывали потребность снова встретиться. Дионисий звал его назад, чтобы добиться примирения с ним, ибо он не мог вынести мысли, что он не в состоянии прочно привязать к себе Платона, и, в особенности, он находил невыносимым то, что Платон не хочет отказаться от дружбы с Дионом. Платон снова поехал в Сиракузы, поддавшись настояниям как своей семьи и Диона, так и, в особенности, Архита и тех из тарентских пифагорейцев, к которым за посредничеством обратился Дионисий и которые сами также стремились примирить его с Дионом и Платоном. Они даже ручались Платону за его безопасность и свободу. Дионисий так же мало мог переносить присутствие Платона, как и его отсутствие, а присутствие Платона, кроме того, стесняло его. Хотя Платон и другие окружающие его успели внушить ему уважение к науке и он сделался до некоторой степени образованным человеком, он все же не мог пойти дальше поверхностного усвоения. Его интерес к философии был таким же поверхностным, как его многократные пробы своих сил в поэзии. И так как он желал быть всем — поэтом, философом и государственным человеком, — то он не мог выносить, чтобы другие им руководили. Между Платоном и Дионисием не установилась, таким образом, тесная связь, и они то сближались, то снова расходились, так что и третье пребывание Платона в Сицилии кончилось охлаждением между ними, и прежняя дружба не восстановилась. Отношения между ними на этот раз стали даже до такой степени натянутыми из-за дружбы Платона с Дионом, что, когда Платон, недовольный обращением Дионисия с Дионом, решил снова уехать, Дионисий сначала лишил его средств к отъезду и, наконец, хотел удержать его силой. Пришлось вступить за Платона тарентским пифагорейцам;¹ они потребовали от Дионисия, чтобы он отпустил Платона, добились отъезда последнего и перевезли его в Грецию. Им помогло в этом еще и то обстоятельство, что Дионисий боялся распространения злоречивых слухов, что он находится в дурных отношениях с Платоном.² Таким образом, надежды Платона рухнули,

¹ Это событие приурочивается Диогеном Лаэртием в указанном Гегелем месте (III, 21, 22) не ко времени второй поездки Платона к Дионисию младшему, т. е. ко времени третьего его пребывания в Сицилии, к которому его приурочивает автор писем Платона, а ко времени второй поездки Платона в Сицилию, которая соответствует его первому пребыванию у Дионисия младшего. *Примеч. издателя.*

² *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 337 — 342 (p. 453—461), p. 344 — 350 (p. 466 — 477); III, p. 317 — 318 (p. 441 — 445).

ибо Платон заблуждался, полагая, что ему посредством Дионисия удастся привести в согласие государственные учреждения с требованиями своей философской идеи.

Поэтому позднее, когда другие государства и, между прочим, население Кирены и аркадийцы обратились к нему с определенной просьбой сделаться их законодателем, сам Платон отказался от этой роли. Это было время, когда многие греческие государства уже были недовольны своим устройством, не умели с ним справиться, но вместе с тем не могли найти нового, лучшего устройства.¹ Теперь, в последние тридцать лет,² также создано много конституций, и каждому, кому приходилось много заниматься этим делом, будет легко создать еще одну. Но одной теории недостаточно для создания государственного устройства, так как не отдельные лица создают его, а оно есть нечто духовное, божественное, творимое историей. Оно обладает такой мощью, что мысль отдельного человека не имеет никакого значения по сравнению с силой мирового духа. И если такие мысли имеют какое-нибудь значение, т. е. могут быть осуществлены, то они представляют собою не что иное, как продукт этой силы всеобщего духа. Случайная мысль, что Платон должен быть законодателем, была не ко времени; Солон и Ликург были законодателями, но в эпоху Платона это уже было невозможно. Платон отклонил просьбу этих государств, потому что они не соглашались на главное условие, которое он им ставил, а этим условием было уничтожение всякой частной собственности³ — принцип, с которым мы еще встретимся дальше при рассмотрении его практической философии. Платон прожил, почитаемый всей Грецией и в особенности Афинами, до первого года 108-й олимпиады (348 до наш. летосчисл.) и умер в день своего рождения на одном брачном пиру на 81-м году своей жизни.⁴

Мы должны сказать сначала о той непосредственной форме, в которой до нас дошла философия Платона, т. е. о дошедших до нас его произведениях. Они, без сомнения, представляют собою один из прекраснейших подарков, которые судьба сохранила для нас от древнего времени. Но изложение его философии по этим произведениям, в которых она дана не в систематической форме, затрудняется

¹ *Plat.*, *Epist.*, VII, p. 326 (p. 431).

² Из лекций 1825 г. *Ред.*

³ *Diog. Laërt.*, III, 23 (Menag. ad. h. l.); *Aelian.* Var. Histor. II, 42; *Plutarch.* ad principem ineruditum, init. p. 779, ed. Xyl.

⁴ *Diog. Laërt.*, III, 2; *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. I, p. 653.

не столько благодаря им самим, сколько благодаря тому, что в разные эпохи эту философию понимали по-разному, и, в особенности, благодаря тому, что ее в новейшее время часто щупали грубыми руками, и грубые умы вносили в нее свои грубые представления, так как они не были способны понять духовное духовно, или рассматривали как существенное и самое замечательное в философии Платона то, что на самом деле принадлежит не к философии, а к способу представления. Но, собственно говоря, лишь незнание философии затрудняет понимание платоновского философского учения. Форма и содержание этих произведений одинаково привлекательны и одинаково важны. Но при их изучении мы должны знать, с одной стороны, что из философии мы должны в них искать и что можем найти, и, именно поэтому, с другой стороны, чего точка зрения Платона не дает, потому что его эпоха вообще не могла этого дать. Таким образом, может случиться, что они оставят совершенно неудовлетворенной потребность, с которой мы приступаем к изучению философии; но все же лучше, чтобы они в целом нас оставили неудовлетворенными, чем чтобы мы видели в них последнее слово философии. Точка зрения Платона определена и необходима, но на ней нельзя остановиться, нельзя и возвратиться к ней, ибо разум предъявляет теперь более высокие требования. Что касается второго отношения к точке зрения Платона, а именно, что касается того, что ее рассматривают как высшую точку зрения, которую мы должны усвоить также и себе, то это отношение есть проявление одной из слабостей нашего времени, а именно нашей неспособности нести на себе бремя величественного, можно даже сказать безмерного требования, которое ставит нам человеческий дух, — проявление того, что мы чувствуем себя подавленными этим требованием и поэтому малодушно бежим от него. Мы должны стоять выше Платона, т. е. мы должны знать потребность мыслящего духа нашего времени, или, вернее, мы сами должны испытывать эту потребность. Подобно тому как в педагогике теперь стремятся воспитать человека так, чтобы охранять его от окружающего мира, т. е. держать его в тесном круге, — скажем, например, в конторе или, если вам угодно рисовать идиллию, в огороде, чтобы сажать там бобы, — в тесном круге, в котором они ничего не знают о мире и мир не знает о них, так и в философии стали возвращаться к религиозной вере и поэтому стали возвращаться и к платоновской философии.¹ Как религиозная вера, так и философия Платона

¹ Ср. ч. 1, стр. 49 — 50.

суть моменты, существенно необходимые и важные для определенной эпохи, но они не представляют собою философии нашего времени. Мы были бы правы, если бы возвратились к Платону для того, чтобы от него снова научиться понимать идею спекулятивной философии, но слишком легко и бесполезно говорить, как на ум придет, в общих выражениях о красоте и превосходстве его философии. И уже совершенно излишни для философии литературные изыскания господина Шлейермахера, критическое рассмотрение каждого отдельного диалога, чтобы установить, подлинен ли тот или другой второстепенный диалог; ведь относительно более значительных диалогов свидетельства древних, во всяком случае, не оставляют никакого сомнения; эти исследования представляют собою продукт гиперкритицизма нашего времени.

Но следует, разумеется, признать, что и *характер* самих произведений Платона, являющих нам в своей многосторонности различные формы философствования, составляет *первое затруднение*, мешающее пониманию платоновской философии. Если бы дошли до нас устные речи (*ἄγραφα δέσματα*) Платона под названием «О благе» (*περὶ τἀγαθοῦ*), которые были записаны его учениками, т. е. речи, которые цитируются Аристотелем в его произведении под названием «О философии» или «Об идее» или «О благе» (об этом писал Брандис) и которые он, повидимому, имел перед собою, когда он писал о платоновской философии, то мы имели бы перед собою философию Платона в более простой форме, потому что в них он излагал свое учение более систематически.¹ Теперь же мы обладаем лишь его диалогами, и эта форма делает для нас трудным сразу же получить определенное представление о его философии. Форма диалога включает в себе чрезвычайно разнородные элементы, в которых перемешаны подлинное философствование об абсолютной сущности и представления о ней, а это именно и составляет ту многосторонность платоновских произведений, о которой мы говорили выше.

Другой трудностью, по мнению некоторых историков философии, является то обстоятельство, что у Платона различают двоякого рода философские учения — эзотерическое и экзотерическое. Теннеман (т. II, стр. 220) говорит: «Платон воспользовался тем правом, которое имеет каждый мыслитель, ибо каждый мыслитель имеет право

¹ Brandis, De perditis Aristotelis libris 'de ideis et de bono, sive philosophia, p. 1 — 13 (ср. *Михелет*: Examen critique de l'ouvrage d'Arist. intitulé *Metaphysique*, 1835, p. 28 — 78. *Прим. изд.*

сообщать из своих открытий лишь столько, сколько он находит нужным, и сообщать их лишь тем, от которых он ожидает, что они способны воспринимать их. У Аристотеля тоже была эзотерическая и экзотерическая философия, и разница между ним и Платоном состоит лишь в том, что у него эти учения отличались друг от друга только *формально*, а у Платона различие между ними было также и *материальным*. Как это наивно! Выходит так, как будто философ владеет своими мыслями, как внешними предметами. Но философская идея есть нечто совершенно другое, и не человек владеет ею, а, наоборот, она владеет человеком. Если философы высказываются о философских вопросах, они необходимо должны следовать своим идеям; они не могут спрятать их в карман. Даже в тех случаях, когда они и говорят с некоторыми людьми внешне, идея все же содержится в том, что они высказывают, если только оно не бессодержательно. Для передачи какого-нибудь внешнего события требуется немного, но для сообщения идеи требуется умение. Она всегда остается чем-то эзотерическим, и философы никогда не дают исключительно экзотерическое учение. Все это — поверхностные представления.

Нельзя считать *третьим* затруднением, мешающим постигнуть подлинное спекулятивное учение Платона, и то внешнее обстоятельство, что Платон в своих диалогах не говорит от собственного лица, а вводит Сократа и многих других участников бесед, относительно которых не всегда знаешь, кто же, собственно, излагает мнение самого Платона. По поводу этого исторического обстоятельства, в котором, повидимому, также проявляется многосторонность Платона, и древние и новые авторы, правда, много говорили о том, что Платон излагает лишь исторически, в частности манеру и учение Сократа, что он в своих диалогах часто заимствует многое от того или другого софиста, что он в них явно излагает философии многих предшествующих философов и в особенности многие пифагорейские, гераклитовские и элеатские воззрения, причем при изложении элеатских воззрений весьма явственно даже выступает элеатский способ рассмотрения. Таким образом, по мнению этих историков, все содержание диалога иногда представляет собою изложение указанных философских учений, и лишь его внешняя форма принадлежит Платону, следовательно, было бы необходимо различать между тем, что принадлежит собственно Платону и что принадлежит другим, а также рассмотреть, согласуются ли эти составные части друг с другом. В сократических диалогах Цицерона легче распознать персонажи, но у Цицерона нет

ничего подлинно интересного для нас. Однако у Платона не может быть и речи, собственно говоря, о такой двусмысленности, и это лишь кажущееся затруднение. Из диалогов Платона вполне явственно выступает перед нами его философия, ибо они не носят характера беседы нескольких лиц, состоящей из многих монологов, в которых один высказывается так, а другой этак, и каждый остается при своем мнении. В платоновских диалогах различные высказываемые мнения подвергаются исследованию, и в результате этого исследования получается вывод, который признается истинным; в тех же диалогах, где в результате исследования беседующие приходят к отрицательному выводу, все движение рассуждения принадлежит Платону. Мы, следовательно, не нуждаемся в дальнейших исследованиях, чтобы установить, что в излагаемых мыслях принадлежит Сократу и что Платону. Но помимо этого следует еще заметить, что так как сущность философии всегда остается одной и той же, то каждый последующий философ включит и необходимо включает предшествующие философские системы в свою собственную; ему же, собственно, принадлежит только тот способ, каким он их дальше развивает. Философская система не есть нечто, стоящее отдельно, подобно произведению искусства, хотя даже в последнем художник получает свою художественную технику от других и снова пользуется ею. Оригинальным вкладом художника является идея целого произведения и разумное применение средств, найденных им готовыми; при этом у него могут явиться бесконечно много неожиданных идей и оригинальных изобретений. Но философская система должна положить в основание одну мысль, одну сущность; она не может заменить ничем другим прежнего истинного познания этой сущности, и оно неизбежно должно получить место в последующих философских учениях. Я поэтому уже заметил раньше (ч. 2-я, стр. 154), что мы не должны думать, будто Платон в своих диалогах лишь стремится изложить различные философские учения или будто его учение представляет собою эклектическую философию, состоящую из этих излагаемых им учений; а она, наоборот, представляет собою узел, в котором эти абстрактные односторонние принципы нашли теперь свое подлинное, конкретное объединение. Давая вам общее представление об истории философии, я уже показал (ч. 1-я, стр. 31), что в ходе развития философских воззрений необходимо должны появиться также и узловые пункты, в которых истина конкретна. Конкретное есть единство различных определений, принципов. Для того, чтобы

последние достигли своего полного развития, чтобы они выступили определенно перед сознанием, они должны быть сначала установлены отдельно. Благодаря такому установлению эти точки зрения, правда, получают характер односторонности по сравнению со следующей высшей точкой зрения; однако последняя не уничтожает их и также не оставляет их в стороне, а включает их в качестве моментов в свой высший принцип. Таким образом, мы встречаем в платоновской философии разнообразные философы предшествующего времени, но они включены в платоновский, более глубокий принцип и находят в нем свое объединение. Платоновская философия, таким образом, являет собой некоторую целостность идеи, и, следовательно, она в качестве результата объемлет собою принципы других философий. Часто Платон только излагал философские учения более древних мыслителей, и оригинальным в этом изложении является лишь расширение этих учений. Его «Тимей», согласно всем свидетельствам,¹ представляет собою расширение существовавшего еще и тогда пифагорейского произведения, и точно так же он расширил учение Парменида таким образом, что принцип последнего снимается им в его односторонности.

Устранив два последних затруднения, мы для разрешения первого затруднения должны сначала охарактеризовать *форму*, в которой Платон излагал свои идеи; но, с другой стороны, мы должны различать между нею и тем, что у него представляет собою философию как таковую. Формой платоновской философии, как известно, является *диалог*. Нам обыкновенно преимущественно привлекает красота этой формы. Однако мы не должны думать, как это часто встречается, что она является самой совершенной формой философского изложения. Она представляет собою особенность Платона, и его диалоги несомненно достойны высокой оценки, как художественные произведения.

Внешними чертами этих диалогов являются раньше всего *обстановка*, в которой происходят эти диалоги, и их *драматическая форма*. Платон сообщает своим диалогам реальный характер как в отношении места действия, так и в отношении участвующих лиц и начинает с рассказа о том особом поводе, который свел вместе эти лица, и этот повод уже сам по себе очень естественен и очарователен. Главным лицом в этих диалогах является Сократ; среди других лиц мы встречаем многие уже знакомые нам звезды: Агафона, Зе-

¹ Scholia in Timæum, p.423—424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II).

нона, Аристофана и т. д. Нас приводят в определенное *место*: в «Федре» (р. 229 Steph.; р. 6 Bekk.) к расположенному у прозрачных вод Иллиса платану, мимо которого проходят Сократ и Федр; в других диалогах — в залы гимназии, в Академию, на пир. Благодаря тому, что сам Платон никогда не выступает под собственным именем, а всегда вкладывает свои мысли в уста других лиц, он избегает даже вида проповеди, догматичности, и мы так же мало видим в его диалогах излагающего автора, как в истории Фукидида или у Гомера. Ксенофонт иногда сам выступает в своих «Воспоминаниях о Сократе», а, главное, всегда явственно обнаруживает намерение оправдать посредством иллюстраций жизнь и учение Сократа. Напротив, у Платона все совершенно объективно пластично, и он проявляет большое искусство, стараясь возможно дальше отодвинуть от себя излагаемые в диалогах мнения, вкладывая их часто в уста третьего или даже четвертого лица.

Далее следует указать, что в *тоне* выводимых в диалогах лиц господствует *благороднейшая светскость* культурных людей. Эти диалоги представляют собою уроки тонкого обращения, и мы в них видим пред собою светских людей, прекрасно умеющих держаться в обществе. «Вежливость» не вполне выражает собою то, что разумеют под «светскостью», и она содержит в себе еще что-то, а именно, свидетельство почтения, выражение отдаваемого другим преимущества и готовности к услугам; светскость есть подлинная вежливость и лежит в основании последней. Но светский человек не идет дальше того, что оставляет каждому человеку, с которым он разговаривает, полную свободу образа мысли и мнений, а также признает за ним полное право высказывания этих мнений. Таким образом, он в своих противоположных высказываниях и возражениях явственно выражает отношение к ним, дает именно чувствовать, что он считает свои собственные возражения чем-то субъективным, ибо это — беседа, в которой лица выступают, как лица, а не разговор, который объективный разум ведет сам с собою. При всей энергии высказывания светский человек всегда признает, что другой есть также мыслящая личность, и вообще понимает, что не надо говорить с видом оракула и не давать другому открывать рта. Но этот светский тон, господствующий в диалогах Платона, не есть смягчение своих мыслей, чтобы задеть собеседника, а представляет собою, наоборот, величайшую откровенность и прямоту, и в этом именно прелесть платоновских диалогов.

Этот диалог, наконец, не является беседой, в которой то, о чем говорят, имеет и должно иметь случайный характер, не претендуя исчерпать предмета. Когда разговаривают лишь для препровождения времени, становится правилом случайность и произвольность неожиданных мыслей. В вводной своей части платоновские диалоги носят, правда, иногда и такой характер, характер беседы для препровождения времени, и, следовательно, принимают форму беседы, в которой разговор случайно переходит от одного предмета на другой, так как Платон заставляет Сократа брать исходным пунктом определенные представления отдельных лиц, круг их идей (ср. стр. 44); но в дальнейшем эти диалоги становятся систематическим развитием темы, в котором исчезает субъективный характер беседы, и перед нами в целом разворачивается прекрасная последовательная диалектика. Сократ говорит, наводит разговор на интересующий его предмет, разворачивает нить своих рассуждений, делает вывод и придает всему этому лишь по внешности вид изложения в форме вопросов, ибо большинство вопросов задаются им так, что другой отвечает на них только «да» или «нет». Диалог кажется самой целесообразной формой для изложения рассуждения, потому что он клонится то в одну, то в другую сторону; эти различные стороны распределяются в нем между различными лицами, чтобы рассуждение вышло живее. Но диалог обладает, однако, тем недостатком, что движение рассуждения видимо зависит от произвола; поэтому, когда мы доходим до конца диалога, у нас всегда остается такое чувство, что исход спора мог быть и иным. Однако, в платоновских диалогах этот произвол наличествует лишь на внешний взгляд; ибо он тотчас же устраняется благодаря тому, что движение рассуждения является в них развитием самого существа спора, а участникам беседы мало что остается сказать. Такие лица представляют собою, как мы уже видели, говоря о Сократе (стр. 49), пластические лица беседы; никто из них не стремится высказать свое мнение, или, как выражаются французы, *rien placer son mot*. Как при выслушивании урока катехизиса ответы предписаны заранее, так и здесь, ибо автор заставляет отвечающих сказать то, что он хочет. Вопрос при этом ставится так заостренно, что на него можно дать лишь весьма простой ответ; и в том-то именно и состоит красота и величие этих диалогов, что эти ответы кажутся вместе с тем совершенно естественными.

С этим по внешности личным характером изложения связана ближайшим образом та особенность, что платоновская философия

не возвещает о себе как об особой области, в которой начинается разработка своей собственной науки в своей собственной форме. Она, напротив, начинает с того, что пускается в рассмотрение отчасти вообще *обычных представлений образованных людей*, как это делает Сократ, отчасти же воззрений софистов и предшествующих философов, и в дальнейших рассуждениях она также приводит примеры из области обдуманного сознания и пользуется его приемами. Систематического изложения философии мы не найдем в этом способе развития мысли. Это, разумеется, создает затруднение при обозрении пройденного пути, так как у нас нет критерия, который позволил бы нам решить, исчерпан ли предмет или нет. Тем не менее, в этих диалогах имеется единый философский дух, единая философская точка зрения, хотя этот дух не выступает перед нами в той определенной форме, какой мы требуем в наше время. Философская культура Платона, равно как и общая культура его времени, еще не созрела для подлинно научных творений; идея была еще слишком свежа и нова, и лишь у Аристотеля она достигла научной, систематической формы изложения.

С этим недостатком, отличающим форму изложения Платона, приходится в связи также и недостаток, которым страдает само конкретное определение идеи, так как разнородные элементы платоновской философии, а именно голые представления о сущности и познание, постигающее ее в понятиях, сами перемешаны между собою и преподносятся в этой свободной, популярной форме так, что они, и в особенности первые, переходят в *мифическое изображение*. Это — смешение, необходимое для данной начальной стадии подлинной науки в ее истинной форме. Возвышенный ум Платона, который обладал созерцанием или представлением о духе, пропитал этот свой предмет спекулятивным понятием, но он лишь начал это пропитывание и еще не охватил понятием всей реальности этого созерцания; или, иными словами, познание, выступившее у Платона, еще не реализовалось полностью у него. Поэтому мы здесь видим, что отчасти представление о сущности снова отделяется от ее понятия, и последнее выступает против этого представления, причем в диалогах не высказывается определенно, что единственно только понятие представляет собою сущность. Мы видим, таким образом, что Платон говорит о божестве, а затем говорит на языке понятия об абсолютной сущности вещей, но говорит о том и о другом отдельно или говорит в такой связи, в которой они кажутся раздельными, и бог, как непостижимая в понятии сущность, оказывается принадлежащим к области представления.

Иногда же, вместо того, чтобы довести понятие до полноты и реальности, вводится голое представление; поступательное движение понятия заменяется мифами, созданными самим Платоном, продуктами игры воображения или заимствованными из области чувственного представления, рассказами, которые хотя и определяются мыслью, но все же по-настоящему не пропитаны последней, а пропитываются ею лишь так, что духовное определяется формами представления. Платон, например, иногда объединяет чувственные явления человеческого тела или природы с мыслями о них, которые вовсе не так исчерпывают предмет, как это имело бы место, если бы эти мысли продумывались полностью и понятие совершало бы самостоятельно свое движение.

Перейдя к вопросу о том, как отразились эти особенности Платона на *понимании* его философии, мы должны сказать, что благодаря вышеуказанным двум особенностям в ней находят или слишком много, или слишком мало. *Слишком много* находят в ней древние, так называемые неоплатоники, которые, подобно тому как они аллегоризировали греческую мифологию и представляли ее в качестве выражения идей — мифы, правда, действительно и являются таковыми, — стали точно также впервые выдвигать, подчеркивать в платоновских мифах содержащиеся в них идеи и тем самым впервые превратили последние в философы (ибо в том только и состоит заслуга философии, что истина дается в ней в форме понятия). Иногда же они принимали за выражение абсолютной сущности то, что у Платона дано в форме понятия, забывая, что Платон сам различал между ними: так, например, они принимают учение о сущности в «Пармениде» за познание бога. Но в платоновских чистых понятиях представление, как таковое, не устранено: он или не говорит, что эти понятия составляют сущность данного представления, или же понятия для Платона только представление, не сущность. *Слишком мало* находят в философии Платона в особенности современные авторы, ибо они прилепляются преимущественно к стороне представлений и видят в ней реальность. Встречающиеся у Платона постигнутое в понятиях или чистые умозрения признаются ими верчением в абстрактных логических понятиях или пустыми тонкостями, а то, что у Платона высказано в виде представления, принимается ими за философею. Так, например, мы находим у Теннемана (т. II, стр. 376) и других упорное сведение платоновской философии к формам нашей прежней метафизики, например к доказательствам существования бога.

Таким образом, как бы ни хвалили в Платоне его мифическое изложение философом и как бы ни были привлекательны благодаря этому его диалоги, они все же являются источником недоразумений, и недоразумением является уже то, что эти мифы признаются самой превосходной частью платоновской философии. Многие философы сделали, правда, более доступными пониманию благодаря мифическому изложению; однако они все же не являются правильным способом изложения, ибо философы суть мысли, которые, чтобы быть чистыми, должны быть изложены как мысли. Миф есть всегда форма изложения, которая, принадлежа к более древней стадии, вносит чувственные образы, изготовленные для представления, а не для мысли. Но в этом мы должны видеть бессилие мысли, которая не умеет упрочиться самостоятельно и, таким образом, еще не есть свободная мысль. Миф есть одно из средств воспитания, так как он является приманкой, влекущей нас заняться содержанием. Но он затемняет мысль чувственными образами и поэтому не может выразить то, что хочет сказать мысль. Когда понятие достигает зрелости, оно больше не нуждается в мифе. Часто Платон говорит, что трудно выразить мысль об этом предмете, и он поэтому расскажет миф, — это во всяком случае легче. Платон говорит также и о простых понятиях, что они представляют собою зависимые, преходящие моменты, которые имеют свою последнюю истину в божестве, и так как он здесь впервые упоминает о последнем, то он является только представлением. Так у него перемешаны две манеры изложения: перемешаны представление и подлинно спекулятивное.

Если поэтому мы желаем понять философию Платона по его диалогам, то нашей задачей является *выделить* из них то, что принадлежит области представления, и в особенности те места, в которых он для изложения какой-нибудь философской идеи прибегает к мифам. Лишь после того, как проделаем эту операцию, мы будем знать, что принадлежащее лишь области представления, как такового, не принадлежит области мысли, оно не есть то, что в его философии существенно. Но если мы не знаем, что такое понятие, что такое спекулятивное, то мы неминуемо рискуем тем, что, введенные в заблуждение мифами, мы будем извлекать из диалогов множество положений и теорем и будем их выдавать за платоновскую философию, между тем как на самом деле они вовсе не являются его философией, а представляют собою положения, принадлежащие области представления. Так, например, Платон в своем «Тимее» (p. 41 Steph.; p. 43 Bekk.)

пользуется следующей формой выражения: бог образовал вселенную, и демоны принимали некоторое участие в этом деле; это сказано все цело в манере представления. Но если мы будем принимать за философское учение Платона утверждение, что бог сотворил вселенную, что существуют высшие существа духовной природы и что они помогали богу при сотворении мира, то, хотя мы дословно находим эти положения в произведении Платона, они все же не входят в его философию. Если он в манере представления говорит о душе человека, что она имеет разумную и неразумную часть, то мы также и это высказывание должны брать лишь в общих чертах; но Платон этим не утверждает философски, что душа сложена из двух субстанций, двух вещей. Если он представляет познание, учение, как воспоминание, то, по мнению новейших авторов, это может означать, что душа существовала до рождения человека. И точно так же, если он говорит о главном пункте своей философии, об идеях, о всеобщем, как о пребывающем самостоятельном, как о прообразах чувственных вещей, то мы легко можем соблазниться этими высказываниями и мыслить эти идеи по образцу современных категорий рассудка, мыслить их как субстанции, которые существуют по ту сторону действительности, или в уме бога, или сами по себе, существуют самостоятельно, подобно, например, ангелам. Короче говоря, все, что Платон выражает в манере представления, новейшие авторы прямо принимают за философию. Можно изложить таким образом философию Платона и показать, что его собственные слова дают на это право; но если мы знаем, что такое философское учение, то мы не будем обращать внимания на такие выражения, а будем понимать, что именно хотел сказать Платон.

При изложении самой *платоновской философии*, к которому я должен теперь перейти, нельзя, правда, отделить друг от друга эти оба элемента, но мы должны иначе смотреть на них, иначе их оценивать, чем это делают в особенности новейшие историки философии. Мы с одной стороны, должны выяснить общее понятие философии и познания у Платона, а с другой — развить трактуемые им частные отделы философии.

Что касается *общего понятия философии*, то мы должны, *во-первых*, сказать о том *представлении* о ценности философии, которое Платон себе вообще составил. Мы видим его всецело проникнутым сознанием возвышенности философского познания, и он обнаруживает энтузиастическое отношение к мышлению, имеющему своим предметом

то, что обладает независимым, абсолютным существованием. Если киренаики признавали сущностью отношение сущего к единичному сознанию, если циники видели сущность в непосредственной свободе, то Платон, напротив, признавал сущностью опосредствующее себя с самим собою единство сознания и сущности или, иначе говоря, считал сущностью познание. Он всюду выражает возвышеннейшие представления о достоинстве философии и глубочайшее чувство и сознание меньшей ценности всего остального. Он говорит о философии с величайшим одушевлением, с силой, со всей гордостью науки; в наши дни мы не осмелились бы так говорить. Мы у него не найдем и намека ни на так называемую скромность науки по отношению к другим сферам, ни на скромность человека по отношению к богу. Платон полон сознания чрезвычайной близости человеческого разума к богу, единства этого разума с богом. Читая такие высказывания, современные авторы их прощают Платону, древнему философу, потому что в них видят нечто давно прошедшее; но если бы такие высказывания сделал современный философ, то они это встретили бы с большим неудовольствием. Философия в глазах Платона является величайшим достоянием человека, подлинной реальностью; лишь к ней одной должен стремиться человек. Из многочисленных мест, в которых Платон высказывает это свое отношение к философии, я приведу одну цитату из «Тимея» (р. 47 Steph.; р. 54 Bekk.): «Наше познание наипревосходнейшего начинается с познания, доставляемого нам глазами. Различение видимых дня и ночи, месяцев и обращений планет породило познание времени и пробудило в нас стремление к исследованию природы целого. Это стремление дало нам философию, и большего дара, чем этот дар бога, людям никогда не было и не будет».

Более всех других пользуется известностью и вместе с тем дурной славой одно место в «Государстве», в котором Платон выражает свой взгляд на значение философии, и эту известность и дурную славу указанное высказывание заслужило потому, что оно находится в полном противоречии с обычными представлениями людей. Оно более всех других привлекает внимание еще и потому, что оно касается отношения философии к государству и, следовательно, к действительности. Ибо, хотя и другие приписывают философии некоторую ценность, она все же ведь не выходит за пределы мысли отдельного человека; здесь же она пускается в рассмотрение вопросов о государственном устройстве, правительстве, действительности. После того как Платон заставил Сократа изложить, каковым должно быть истинное

государство, он заставляет Главкона прервать это изложение выражением желания, чтобы Сократ показал, как возможно существование такого государства. Сократ долго отнекивается, не хочет входить в рассмотрение этого вопроса, ищет отговорок, чтобы побудить Главкона освободить его от ответа, утверждает, что, давая описание того, что справедливо, он не обязан также и изложить, как осуществить эту справедливость; все же он признает себя обязанным указать, благодаря чему делается возможным если не совершенство, то приближение к нему: «Ну, я это скажу, хотя бы мои слова и покрылись дружным смехом и были встречены с полным недоверием. Итак, если философы не будут править в государствах или так называемые теперь цари и властелины не будут подлинно и всецело философствовать, пока, таким образом, не совпадут в одном человеке власть и философия, не сольются в нем многообразные умонастроения, которые теперь, действуя врозь, ищут или одного, или другого, — пока, говорю я, это не случится, то не будет для народов, о друг мой, конца их бедствиям, да, пожалуй — так полагаю я — не будет конца бедствиям и человеческого рода вообще. И то государство, о котором я говорил, не родится и не увидит света дня», пока это не произойдет. «Вот то, — прибавляет Сократ, — что я так долго не решался сказать, потому что я знаю, что это слишком противоречит обычным представлениям». Платон заставляет Главкона ответить: «Сократ, ты сказал такое слово, что ты должен представить себе, что многие и отнюдь не дурные люди сбросят свои одежды и все вместе сомкнутыми рядами набросаются на тебя, и если ты не сумеешь успокоить их основательными доводами, то тебе придется тяжело поплатиться за это слово».¹

Платон здесь без всяких ограничений утверждает необходимость этого соединения философии и бразды правления. Что касается требования, чтобы в руки философов было отдано правление государством, то оно может казаться очень самомнительным притязанием, ибо почва истории не та, что почва философии. В истории, правда, идея порождает себя как абсолютную силу, или, другими словами, в мире правит бог. История, однако, есть идея, осуществляющаяся естественным образом, а не с сознанием идеи. В ней, разумеется, действуют согласно всеобщим мыслям относительно требований права, нравственности, благочестия; нужно, однако, знать, что эти действия суть вместе с тем предприятия отдельного лица, как такового для осуществления

¹ *Plat.*, *De Republica*, V, p. 471 — 474 (p. 257 — 261).

особенных целей. Осуществление идеи совершается, следовательно, посредством смешения мыслей и понятий с непосредственными, частными целями, так что это осуществление лишь частью совершается мыслью, частью же оно совершается благодаря внешним обстоятельствам, благодаря человеческим действиям, как средствам. Эти средства кажутся часто антагонистичными идее, но это не имеет значения. Наоборот, все эти определенные цели оказываются лишь средством для осуществления идеи, потому что *она* является абсолютной силой. Следовательно, идея осуществляется в мире, и здесь нет места тревоге, но вовсе не необходимо, чтобы правящие обладали идеей.

Однако для правильной оценки высказывания, что правители народов должны быть философами, мы должны вспомнить, что понимал Платон и что понимали вообще в его время под философией. Слово «философия» имело в различные эпохи весьма различный смысл. Было время, когда человека, не верившего в привидения, в чертей, называли философом. После того, как миновала вообще пора господства такого рода представлений, никому уже не приходит в голову называть человека философом потому только, что он не верит в эти представления. Англичане называют философией то, что мы называем экспериментальной физикой. Философом в Англии называют всякого, кто производит физические эксперименты, обладает теоретическими познаниями в химии, в строении машин и т. д. (ч. 1-я, стр. 57). У Платона философия перемешана с сознанием сверхчувственного, с тем, что мы называем религиозным сознанием. Платоновская философия есть, таким образом, сознание в себе и для себя истинного и справедливого, сознание и признание всеобщих целей в государстве. Но во всей истории, начиная с эпохи переселения народов, когда христианство превратилось во всеобщую религию, дело шло не о чем ином, как о том, чтобы внедрить сверхчувственный мир, — это в себе и для себя истинное и справедливое, — также и в действительность и определять им последнюю. К этому начиная с того времени стремились и культура вообще. Государства, правительства и государственные устройства нашего времени покоятся поэтому на совершенно другой основе, чем государства древних эпох, и в особенности той эпохи, в которую жил Платон. Как греки вообще были тогда чрезвычайно недовольны своим демократическим государственным строем и состоянием, порожденным этим строем (см. выше, стр. 129), так и все философы осуждали демократии греческих государств, в которых

имело место наказание генералов, о котором я сообщил вам (см. выше стр. 39—40), и тому подобные вещи. Можно было думать, что как раз при таком государственном строе больше всего будут заботиться о благе государства. Но на самом деле в греческих государствах господствовал произвол, который только на короткое время коррегировался выдающимися личностями, как, например, Аристидом, Фемистоклом и др. Это состояние предшествовало гибели этого строя. Напротив, в наших государствах цель государства, всеобщее благо, куда больше имманентно ему и проявляет свою силу, чем в античности. Законность, суды, государственный строй, народный дух так прочны в самих себе, что принимать решения приходится только относительно вопросов и дел текущего момента, и можно даже задать вопрос, что остается зависимым и зависимо ли вообще что-нибудь от отдельного лица. Править означает для нас поступать в действительном государстве согласно природе вещей, и так как для этого нужно сознание понятия предмета, то действительность приводится в согласие с понятием, а тем самым осуществляется идея. Из этого мы должны сделать вывод, что когда Платон говорит: философы должны править, он этим разумеет определение всего положения вещей в государстве всеобщими принципами.

Это требование гораздо больше осуществлено, правда, не во всех, но в большинстве современных государств, базисом которых служат в основе всеобщие принципы. Некоторые государства уже находятся на этой ступени, другие борются за то, чтобы подняться на нее, но всеми признается, что такие принципы *должны* составлять субстанциальную сторону правления и правительства.

Требования Платона, таким образом, по сути своей осуществлены. Но то, что мы называем философией, движение в сфере чистой мысли, относится к форме, а последняя представляет собою нечто своеобразное. Однако отсутствие только этой формы не может мешать тому, чтобы всеобщее, свобода, право было сделано принципом в государстве. Примером того, что может сделать философ на троне, был бы Марк Аврелий. Однако мы можем указать только частные его поступки, а Римская империя не сделалась благодаря ему лучшей. Напротив, Фридрих II справедливо был назван *философическим королем*. Он занимался вольфовской метафизикой и французской философией, сочинял стихи и был, таким образом, философом согласно воззрению его времени. Философия в этом смысле была, повидимому, его частным делом, личной склонностью и не была связана с его королевскими

функциями. Но он был философическим королем также и в том смысле, что он сделал для себя принципом во всех своих действиях и во всех своих учреждениях совершенно общую цель, благо, пользу своего государства, противопоставляя этот принцип договорам с другими государствами, партикулярным правам в своем собственном государстве, подчиняя их в себе и для себя всеобщей цели. Но так как позднее такое поведение государей стало чем-то обычным, то последующих государей не называют более философами, хотя тот же принцип продолжает руководить их действиями; как и правительство, так и *учреждения* преимущественно зиждутся на этом принципе.

Употребляя образное сравнение, Платон затем говорит в «Государстве» о различии между состоянием, характеризуемым философской культурой, и состоянием, характеризуемым отсутствием философии. Он это выясняет пространно в замечательном и блестящем сравнении, пользуясь следующим образом: «Представьте себе подземное обиталище, похожее на пещеру, с длинным входом, открытым в сторону света. Обитатели этой пещеры прикованы к стене и не могут повернуть шею, так что их зрению доступна лишь задняя часть пещеры. На далеком расстоянии сзади них бросает свой свет сверху факел. В этом промежуточном пространстве находится наверху дорога и вместе с тем низкая стена, а за этой стеной (лицом к свету) находятся люди, которые носят, поднимая их выше стены, всякого рода статуи людей и животных, похожие на куклы в театре марионеток. Эти люди то разговаривают друг с другом, то молчат. Люди, находящиеся в пещере, будучи прикованы к стене, могли бы видеть лишь тени, падающие на противоположную стену, и принимали бы эти тени за реальные существа, а то, что люди, носящие эти куклы, говорят между собою, до них доносилось бы лишь эхом, и они считали бы эти отзвуки речами этих теней. Если бы случилось, что один из этих прикованных был бы освобожден и получил бы возможность поворачивать спину во все стороны, так что он теперь видел бы самые предметы, а не их тени, то он подумал бы, что то, что он теперь видит, представляет собою иллюзорные сновидения, а тени представляют собою истинную реальность. И если бы даже кто-нибудь извлек их из пещеры, в которой они были заключены, к свету, то они были бы ослеплены этим светом и ничего не видели бы и ненавидели бы того, кто извлек их к свету, видя в нем человека, который отнял у них их истину и дал им взамен лишь

бедствия и горе».¹ Такого рода миф гармонирует со своеобразным характером платоновской философии, с ее стремлением провести различие между представлением человека о чувственном мире и его сознанием сверхчувственного.

Об этом нам еще придется говорить в дальнейшем, а пока мы должны, *во-вторых*, рассмотреть, какова *природа познания* согласно Платону. Но этим мы уже приступаем к изложению самой философии Платона.

а. Платон дает также и более точное определение философа. Философы — это те, «которые жаждут созерцать *истину*. — *Главкон*: Это правильно. Но как ты это разъясняешь? *Сократ*: Я это не всем говорю; но ты со мною будешь согласен относительно этого. — Относительно чего? — Относительно того, что так как прекрасное противоположно безобразному, то они суть две вещи. — Почему нет? — Точно так обстоит дело относительно справедливого и несправедливого, хорошего и дурного и всякой другой идеи (*εἶδος*): каждое из них, само по себе взятое, есть лишь одно; но, выступая повсюду, благодаря тому, что оно комбинируется с поступками и делами и другими идеями, каждое из них кажется неким множеством. — Ты правильно говоришь. — Согласно этому, я буду различать между людьми, любящими зрелища, любящими искусства и практичными, с одной стороны, и людьми, о которых идет речь и единственно которых справедливо называют философами, — с другой. — Что ты хочешь этим сказать? — Я разумею тех, которые охотно созерцают и слушают, любят прекрасные голоса, краски и формы и все, что состоит из подобных вещей; но самой природы, самого прекрасного, их мысль неспособна видеть и любить. — Это так. — Но не редки ли те, которые способны устремиться к самому прекрасному и видеть его само по себе (*καθ'αυτό*)? — Да, они редки. — Как ты думаешь, проводил ли свою жизнь в бодрствующем состоянии или в состоянии сновидения тот, кто считает прекрасные вещи прекрасными, но не постигает самой красоты, и если кто-нибудь ведет его к ее познанию, то он не может следовать ему?» (Т. е. не похожи ли не-философы на людей, которые видят сны?) «Обрати внимание: грезить — не значит ли это, что человек во сне или даже в бодрствующем состоянии считает то, что похоже на некоторую вещь, не чем-то похожим на эту вещь, а самой этой вещью? — Я, во всяком случае, сказал бы о подобном

¹ *Plat.*, De Republica, VII, p. 514 — 516 (p. 326 — 328).

человеке, что он грезит. — Если так, то бодрствующим является тот, который считает сущей самую красоту и может познавать как самое ее, так и то, что лишь причастно ей (*μετέχοντα*), и не смешивает друг с другом этих двух вещей». ¹

В этом определении философии мы уже сразу видим вообще, что такое представляют собою так часто служившие предметом обсуждения *платоновские идеи*. Идея есть не что иное, как то, что нам более знакомо и привычно под названием «всеобщего», и это последнее, прибавим к тому же, рассматривается не как формально всеобщее, которое есть лишь некое свойство вещей, а как само по себе сущее, как сущность, как то, что единственно лишь истинно. Мы ближайшим образом переводим *εἶδος* через «род», «вид», и идея несомненно также представляет собою род, но род, каким он постигается больше мыслью и существует для последней. Когда наш рассудок полагает, что род означает лишь объединение одинаковых определений многих особей в видах удобства, то, разумеется, здесь перед нами — всеобщее в совершенно внешней форме. Но род животного, его специфическая особенность заключается в том, что оно живое существо; это обладание жизнью составляет его субстанциальность, и если его лишают последней, оно перестает существовать. Философия, следовательно, есть вообще для Платона наука об этом в себе всеобщем, к которому он, противопоставляя его единичному, постоянно возвращается. «Когда Платон говорил о «столости» и «кубкости», циник Диоген сказал: я вижу стол и кубок, но не вижу «столости» и «кубкости». Правильно, ответил Платон, ибо ты обладаешь глазами, которыми видят стол и кубок, но не обладаешь тем, чем видят «столость» и «кубкость», не обладаешь разумом (*νοῦν οὐκ ἔχεις*).» ² То, что было начато Сократом, было завершено Платоном, который признает существенным, истинно существующим лишь всеобщее, идею, добро. Своим изображением идей Платон раскрыл пред нами интеллектуальный мир, но не находящийся по ту сторону действительности, на небе, в каком-то другом месте, а действительный мир; Левкипп тоже теснее связал идеальное с действительностью, а не спрятал его — метафизически — за природой. Сущность учения об идеях состоит, согласно этому, в воззрении, что не чувственно существующее есть истинное, а лишь определенное внутри себя, в себе и для себя всеобщее есть сущее в мире, лишь интеллектуальный мир есть, следовательно,

¹ *Plat.*, De Republica, V, p. 475 — 476 (p. 265 — 266).

² *Diog. Laërt.*, VI, 53; cf *Plat.*, De Repub., VI, p. 508 (p. 319).

истинное, достойное познания, и вообще вечное, в себе и для себя божественное. Различия суть нечто не сущее, а преходящее. Однако абсолютное Платона, как единое внутри себя и тождественное с собою, вместе с тем конкретно внутри себя, так как оно есть некое возвращающееся в себя движение и вечное у-себя-бытие. Любовь же к идеям есть то, что Платон называет *энтузиазмом*.

Недоразумения, ведущие к ошибочному пониманию платоновских идей, принимают двоякое направление. Одно недоразумение характеризует то мышление, которое формально, и при этом считает истинной реальностью только чувственное или то, что мы представляем себе как чувственное, т. е. как раз то, относительно чего Платон утверждает, что оно есть одна лишь тень. Ибо, когда Платон говорит о всеобщем как о сущности, то тем, которые мыслят рассудочно-формально, приходит на ум либо толковать это высказывание в том смысле, что всеобщее предстоит нам лишь как свойство, что оно, следовательно, есть лишь некая мысль в нашем уме, либо в том смысле, что Платон понимает как субстанцию также и это всеобщее, понимает его как некую сущность в самой себе, которая, однако, именно поэтому существует вне нас. Далее, когда Платон употребляет выражение, что чувственные предметы, будучи отображениями (*εἰκόνες*), похожи на то, что существует само по себе, или употребляет выражение, что идея есть образец и прообраз (*παράδειγμα*) чувственных вещей, то рассудочное мышление превращает эти идеи если не прямо в вещи, то, во всяком случае, в некоторого рода трансцендентные существа, которые находятся где-то вне нас, во внемировом разуме и суть представляемые нами образы, которых мы только не видим, подобно прообразу художника, следуя которому он обрабатывает некую данную материю и которую он запечатлевает в последней. Так как идеи столь же далеки именно от этой чувственно предметной действительности, признаваемой истиной, сколь и отрешены от действительности единичного сознания, то их субъект, первоначальными представлениями которого они являются, выступает за пределы сознания, и представляется сам лишь как иное сознания.

Второе недоразумение, господствующее в понимании платоновских идей, состоит в том, что их не помещают вне нашего сознания, как это делало первое ошибочное понимание, а считают их идеалами, хотя и необходимыми для нашего разума, но не порождающими ничего такого, что обладало бы в настоящее время реальностью или могло бы когда-либо получить ее. Подобно тому как, согласно первому оши-

бочному пониманию, то, что лежит по ту сторону, есть некое внемировое представительство, в котором роды субстанциализируются, так и здесь наш разум есть нечто такое, что лежит по ту сторону реальности. А если впадающие в это недоразумение даже и понимают идеи как формы реальности в нас, они все же ошибочно понимают их, видя в них нечто, носящее эстетический характер. Они поэтому определяют идеи как интеллектуальные созерцания, которые даны непосредственно и являются уделом или счастливого гения, или человека, находящегося в состоянии экстаза и энтузиазма. Если бы это было верно, то идеи были бы лишь плодами воображения, но идеи не таковы по мысли Платона, и они также не таковы по истине. Они не находятся непосредственно в сознании, а находятся в познании, и они суть непосредственные созерцания лишь постольку, поскольку они суть познание, сконцентрированное в один вывод в его простоте, или, иными словами, непосредственное созерцание есть лишь момент их простоты. Мы поэтому ими не *обладаем*, а они *порождаются* познанием в духе. Энтузиазм есть первое бесформенное порождение их, но лишь познание извлекает их в разумной развитой форме. При этом они, тем не менее, реальны, ибо единственно лишь они суть бытие.

Платон поэтому различает раньше всего между *наукой*, познанием того, что по истине обладает существованием, и *мнением*. «Такое мышление (*διάνοιαν*), как мышление человека, который познает, мы справедливо можем называть познанием (*γνώμην*), другое же мышление мы должны называть мнением (*δόξαν*). Познание стремится постигнуть существующее; мнение противоположно ему, но не в том смысле, что его содержание составляет *ничто* — это было бы невежество, — а лишь в том смысле, что *нечто* мнится. Мнение, следовательно, есть нечто промежуточное между невежеством и наукой, и его содержание есть смесь бытия и ничто. Чувственные предметы, предмет мнения, единичное лишь причастно прекрасному, добру, справедливости, всеобщему, но единичное также и безобразно, дурно, несправедливо и т. д. Двойное есть также и половина. Единичное не только велико или мало, легко или тяжело, есть не только одна из этих противоположностей, а всякое единичное есть как то, так и другое. Такая смесь бытия и небытия есть единичное, предмет мнения»,¹ — смесь, в которой противоположности не разрешились во

¹ Plat., De Republ., V, p. 476 — 479 (p. 266 — 273).

всеобщее. Последнее, всеобщее, в котором растворились противоположности, есть спекулятивная идея познания, между тем как мнения есть способ представления нашего обычного сознания.

б. Раньше, чем обратиться к рассмотрению объективного в себе сущего содержания познания, мы еще должны сначала рассмотреть ближе, каково, согласно Платону, объективное существование познания в сознании, с одной стороны, и в каком виде содержание *есть* или появляется в представлении как душа — с другой. И эти два вопроса представляют собою единый вопрос об *отношении познания, как всеобщего, к единичному сознанию*.

а. *Источником*, посредством которого мы приходим к сознанию божественного, является тот же самый источник, с которым мы уже встретились у Сократа (см. выше стр. 55 — 56): согласно Платону, дух человека сам содержит в себе существенное, и, чтобы узнать, что есть божественное, он должен его развить из самого себя и познать его. Но в то время как у сократиков выяснение этого положения об имманентности познания духу человека принимает форму вопроса о том, можно ли научить добродетели, а у софиста Протагора принимает форму вопроса о том, истинно ли ощущение, вопроса, который находится в ближайшей связи с вопросом о содержании науки и с различием между содержанием науки и мнением, Платон идет дальше и утверждает, что процесс, посредством которого мы достигаем познания, не есть процесс учения в собственном смысле, и то, чему мы видимо научаемся, мы в действительности лишь *снова вспоминаем*. К этому Платон часто возвращается, но главным образом он рассматривает этот вопрос в «Меноне», где он утверждает (p. 81, 84 Steph.; p. 349, 355, 356 Bekk.), что, собственно говоря, ничему нельзя вообще научиться, что учение есть воспоминание того, чем мы уже обладаем; смущение же, в которое приводят сознание, служит лишь стимулом к этому воспоминанию. Платон тотчас же сообщает вышеуказанному вопросу спекулятивное значение, так как он является у него вопросом о сущности познания, а не вопросом о том, правильно ли воззрение, что познание приобретается эмпирически. Учение, согласно обычному представлению, означает приятнее чего-то чуждого в мыслящее сознание, некоторый род механического соединения, заполнение пустого пространства вещами, которые чужды этому пространству и равнодушны к нему. Такое приходящее извне прибавление, когда душа оказывается *tabula rasa* (представление, схожее с представлением о росте живых организмов благодаря приходящим извне

частицам), есть нечто мертвое и не соответствует природе духа, который есть субъективность, единство, бытие и пребывание у себя. Платон же изображает истинную природу сознания, утверждая, что оно есть дух, в котором, как таковом, *уже имеется* то, что становится для него предметом, или, иными словами, имеется то, чем последнее становится для него. Это — понятие истинного всеобщего в его движении, рода, который в самом себе есть свое собственное становление, так как он уже был раньше в самом себе тем, чем он становится для себя; это — движение, в котором он не выходит за себя. Этот *абсолютный род* есть дух, движение которого есть постоянное возвращение в него самого, так что нет для него ничего такого, чем он не был бы сам в себе. Учиться и означает, согласно этому, такое движение, когда не нечто чуждое входит в дух, а лишь его собственная сущность становится для него, или, иными словами, он осознает свою сущность. Тот, кто еще не учился, есть душа, сознание, представляемое как природное бытие. Стимулируют дух к науке именно эта видимость и вызываемое ею смущение духа от того, что его сущность предстает ему чем-то другим, отрицанием самого его; его смущает и стимулирует к науке характер проявления, противоречащий его существу, ибо он обладает внутренней уверенностью, или, вернее, он есть внутренняя уверенность в том, что он есть всяческая реальность. Снимая эту видимость инобытия, он тем самым постигает предметное, т. е. он в этом процессе снятия непосредственно дает себе сознание самого себя и приходит, таким образом, к науке. Представления о единичных, временных, преходящих вещах несомненно приходят извне, но не извне приходят вообще мысли, которые, как представляющие собою истину, имеют свой корень и в самом духе и принадлежат его природе. Этим пониманием процесса учения отвергается какой бы то ни было авторитет.

В одном смысле «вспоминание» есть несомненно неподходящее слово, а именно в том смысле, что вспоминание означает *воспроизведение* представления, которым мы уже обладали. Но «вспоминание» (Erinnerung) имеет еще другой смысл, который указывается нам этимологией этого слова, а именно смысл *овнутренения себя* (innen — внутреннее), ухищрения в себя; это и есть глубокий смысл слова «вспоминание». В этом смысле можно несомненно сказать, что познание всеобщего есть не что иное, как вспоминание, ухищрение в себя; то, что сначала являет нам себя внешним образом и определено как некое многообразие, мы в дальнейшем делаем чем-то внутренним,

неким всеобщим благодаря тому, что мы углубляемся в самих себя и таким образом осознаем то, что находится внутри нас. Нельзя, однако, отрицать, что у Платона слово «вспоминание» часто имеет первый, эмпирический смысл. Это происходит оттого, что истинное понятие, согласно которому сознание есть само в себе содержание, излагается Платоном отчасти в форме представления и мифа; именно здесь, таким образом, и получается уже упомянутое выше смешение представления с понятием. В «Меноне» (р. 82 — 86 Steph.; р. 350 — 360 Bekk.) Сократ хочет показать на примере раба, никогда не учившегося, что учение есть вспоминание. Сократ задает рабу вопросы и заставляет его отвечать так, как он (раб) сам думает, ничему не уча его и не заверяя его, что то-то или то-то истинно. Действуя таким образом, он доводит его, наконец, до высказывания геометрической теоремы об отношении между диаметром квадрата и стороной. Раб вызывает науку лишь из самого себя, так что кажется, что он только воспоминает то, что он раньше уже знал, но забыл. Если Платон здесь называет это выступление науки из сознания вспоминанием, то в данное обозначение привходит определение, что это знание уже однажды действительно находилось в сознании, т. е. что единичное сознание не только в себе, по своей сущности обладает содержанием знания, но что оно обладало им также и как данное, единичное, а не всеобщее сознание. Но этот момент единичности принадлежит лишь области представления, и вспоминание не есть мысль, ибо вспоминание относится к человеку как к чувственному — *«этому»*, а не ко всеобщему. Сущность выступления науки здесь перемешана с единичным, с представлением, и познание здесь появляется в форме *души*, как само по себе сущего существа, единицы, между тем как на самом деле душа ведь есть только момент духа. Переходя здесь к представлению, содержание которого уже больше не носит характера чистого всеобщего, а носит лишь характер единичного, Платон развивает затем это представление дальше в мифической форме. Он, таким образом, представляет себе это в-себе-бытие духа в форме предсуществования во времени, представляет дело так, как будто истина уже существовала для нас в былое время. Но мы должны вместе с тем заметить, что он это дает не как философское учение, а в форме сказания, которое он якобы получил от жрецов и жриц, знающих толк в божественном. Подобного же рода мифы сообщают, говорит он, также и Пиндар и другие божественные мужи. *Согласно этим сказаниям* душа человека бессмертна; это она лишь перестает теперь суще-

ствовать, что мы называем смертью, снова возвращается к существованию, но отнюдь не погибает. «Если же душа бессмертна и часто снова появляется» (переселение душ), «и есть то, что находится как здесь, так и в Гадесе» (в бессознательном), «и все видело, то нет больше места учению: душа лишь вспоминает то, что она некогда уже созерцала».¹

Этот намек на египетские воззрения, который ведь в сущности отсылает к некоторому чувственному представлению, подхватывается историками философии, и они говорят: Платон утверждал, что и т. д. Но Платон ничего такого не утверждал; это — вовсе не философское утверждение, и сверх того это — также и не его утверждение; это — так же мало его утверждение, как и то, что мы услышим далее о боге.

β. В других диалогах указанный миф получил дальнейшее и более блестящее развитие. Этот миф, правда, приводит нас к воспоминанию в обычном смысле, к представлению, что дух человека видел в минувшие времена то, что разворачивается для его сознания как истинное, в себе и для себя сущее. При этом, однако, Платон старается показать этим своим утверждением о воспоминании главным образом то, что душа, мышление, дух в себе и для себя свободен, и это утверждение у древних, в особенности в представлении Платона, находится в непосредственной связи с тем, что мы называем *бессмертием души*.

αα. В «Федре» (p. 245 Steph.; p. 38 Bekk.) Платон говорит об этом для того, чтобы показать, что эрос есть божественное безумие (*μανία*) и нам дан для величайшего нашего блаженства. Это — энтузиазм, который изображается здесь мощным, устремленным со всепреодолевающей силой к идее (см. выше стр. 147—148). Но это — не энтузиазм, имеющий своим источником сердце и чувство, не созерцание, а сознание и знание идеального. Платон говорит, что он должен разъяснить природу божественной и человеческой души для того, чтобы показать нам эрос: «Во-первых, душа бессмертна. Ибо то, что движется само собой, бессмертно и непреходяще, а то, что получает свое движение от другого, преходяще. То, что движется само собой, есть первоначало, ибо оно ведь имеет свое происхождение и начало в самом себе и не получает его от другого; и так же мало оно может перестать двигаться, ибо лишь то прекращается, что получило свое движение от другого». Платон, таким образом, развивает сначала простое понятие души, как того, что само себя движет; она

¹ Plat., Meno, p. 81 (p. 348—349).'

постольку есть момент духа; но подлинная жизнь духа, взятого сам по себе, есть сознание абсолютности и свободы самого «я». Когда мы говорим о бессмертии души, мы часто и обычно представляем себе, что душа есть нечто вроде физической вещи, обладающей всякого рода свойствами; и между тем как последние могут изменяться, душа, как независимая от них, не подвержена изменению. В число этих свойств, которые, следовательно, в свою очередь также независимы от души, входит также и мышление; и мышление понимается здесь как некая вещь, как будто она может перейти, прекратить свое существование. Относительно этого вопроса представление стремится установить, что душа, как непреходящая вещь, может существовать также и тогда, когда она не обладает фантазией, мышлением и т. д. У Платона же, напротив, бессмертие души находится в непосредственной связи с тем обстоятельством, что сама душа есть то, что мыслит, так что мышление — не свойство души, а ее субстанция. Это — то же самое, как относительно тела: тяжесть также есть не свойство тела, а ее субстанция. Подобно тому как тело больше уже не существует, если отнимают у него тяжесть, так и душа перестает существовать, если мы отнимаем у нее мышление. Мышление есть деятельность всеобщего, которое, однако, не есть абстракция, а есть рефлексирование себя в самом себе, полагание себя равным себе, т. е. то, что происходит в каждом представлении. Так как мышление, таким образом, есть то непреходящее, которое во всех изменениях остается у самого себя, то сама душа есть такое самосохранение в другом; действительно, в созерцании, например, она имеет дело с другим, с внешним материалом и все же вместе с тем остается у себя. Таким образом, бессмертие интересует Платона не с той стороны, с которой оно интересует нас в религиозных воззрениях. Так как у него оно скорее находится в связи с природой мышления, с этой его внутренней свободой, то оно у него находится в связи с тем, что составляет основу превосходной характерной черты платоновской философии, с тем сверхчувственным базисом, который он заложил. Для Платона поэтому бессмертие души и имеет очень важное значение.

«Выяснение *идеи души*, — продолжает он далее, — требует длительного и божественного исследования; сказать об этом метафорически легче и доступно человеческим силам». Затем следует аллегория, которую, однако, он развивает несколько беспорядочно и непоследовательно. Он говорит: «Душа подобна соединенной силе колесницы

и возничего». Этот образ ничего не говорит нам. «Кони» (влечения) «богов и возничие сами хороши и происходят от хороших. У нас, правда, возничий также держит вожжи в руках, но у нас один лишь конь хороший и происходит от таковых же; другой же противоположен этому и происходит от противоположного. Благодаря этому управлять нам ими тяжело и затруднительно, теперь нужно попытаться выяснить, как они получают название смертных и бессмертных живых существ. Всякая душа печется о неодушевленном и обходит все небо, переходя из одной идеи в другую. Если она — совершенная и окрыленная, она парит высоко» (обладает возвышенными мыслями) «и управляет всем миром. Но та душа, крылья которой опускаются, носится туда и сюда, пока не натолкнется на что-нибудь твердое. Таким образом, она принимает земное тело, которое само собою приводится в движение благодаря силе этой души. Целое, т. е. скрепленные вместе душа и тело, получает название живого существа, и именуется *смертным* живым существом».¹ Перед нами здесь два представления: представление о душе как мышлении, как в - себе и для себя - бытии, и представление о *соединении души с некоей материей*. Этот переход от мышления к телесности очень труден, и древним было слишком трудно понять его. Больше об этом вопросе мы услышим у Аристотеля. В вышесказанном можно было бы найти оправдание того представления о философском воззрении Платона, которое нам обычно преподносят, а именно того представления, что душа, согласно Платону, существовала самостоятельно до ее земной жизни, а затем она пала, вошла в материю, соединилась с нею, осквернила себя этим соединением, и она должна стремиться к тому, чтобы снова покинуть материю. Внутренняя связь, состоящая в том, что духовное реализует себя из самого себя, есть пункт, который не рассмотрен во всей его глубине у древних. Они берут две абстракции, душу и тело, и связь между ними выражена лишь в форме падения души.

«Но бессмертное,— продолжает далее Платон,—если мы его выражаем не согласно некоей познающей мысли, а соответственно представлению, проявляя недостаток правильного усмотрения и недостаточно постигая бога,— *бессмертная жизнь бога* есть то, что обладает душою и телом, которые, однако, соединены друг с другом в *одной природе* на вечные времена (*συνπεφυκότα*)»,² т. е. составили нечто единое не внешним образом, а по своей природе. И душа и тело суть

¹ Plat., Phaedrus, p. 246 (p. 39—40).

² Plat., Phaedrus, p. 246 (p. 40).

абстракции, но жизнь есть единство их обоих, а так как природа бога для представления состоит в том, что он обладает душою и телом в нераздельном единстве, то он есть разум, форма и содержание которого нераздельно едины в них самих. Это — великая дефиниция бога, великая мысль, которая, впрочем, представляет собою не что иное, как дефиницию новейшего времени: тождество субъективности и объективности, нераздельность идеального и реального, т. е. именно души и тела. Смертное же, конечное Платон, напротив, правильно определяет как то, существование которого не абсолютно адекватно идее, или, говоря более определенно, субъективности.

Далее Платон сообщает, какова жизнь божественного существа, какое, следовательно, *зрелище* душа имеет перед собою и как происходит потеря ею своих крыльев: «Колесницы богов въезжают вереницей, руководимые Зевесом, едущим на крылатой колеснице. За ним следует воинство других богов и богинь, разделенное на одиннадцать частей; и они, исполняя каждый свое дело, дают душе великолепеннейшее и блаженнейшее зрелище. Беспетной, бесформенной и неосязаемой сущности нужна, как зритель, лишь мысль, кормчий души, и, таким образом, у нее возникает *истинная наука*. Здесь она видит то, что есть (τὸ ὄν) и живет в созерцании истины, следуя ведущим обратно в себя кругам» (идей). «В этих кругах» (богов) «она созерцает справедливость, умеренность и науку, не науку о том, что мы называем вещами, а знание того, что поистине существует, само в себе и для себя (τὸ ὄντως ὄν)». Это выражено Платоном так, как будто речь идет о чем-то случившемся. «Когда душа возвращается с этого зрелища, возничий ставит коней к яслям, питает их амброзией и поит их нектаром. Такова жизнь богов. Но другие души, по вине ли возничего или коней, впадают в смятение, выходят со сломанным крылом из этих небесных областей, перестают видеть истину, питаются, как своей пищей, мнением и падают на землю. Но в зависимости от того, видела ли душа больше или меньше, она приходит сюда в высоком или низком состоянии. В этом состоянии она сохраняет воспоминание о том, что она видела, и когда она увидит здесь на земле что-нибудь прекрасное, справедливое и т. д., она выходит за себя, приходит в состояние энтузиазма. Крылья снова приобретают силу, и душа, в особенности душа философа, вспоминает свое прежнее состояние, в котором она, однако, узрела не нечто прекрасное, нечто справедливое и т. д., а само прекрасное, само справедливое».¹ Так как жизнь

¹ Plat., Phaedrus, p. 246 — 251 (p. 40 — 50).

богов выступает перед душою, когда она при виде единичного прекрасного вспоминает о всеобщем, то из этого следует, что в душе, как в таковом в себе и для себя сущем, находится сама идея прекрасного, добра, справедливости, как того, что есть в себе и для себя сущее, в себе и для себя всеобщее. Это — общая основа платоновского представления. Но если Платон говорит о науке как о воспоминании, то он определенно сознает, что он говорит это лишь в притчах и уподоблениях; он не спрашивает, как это обыкновенно и серьезно делают теологи, существовала ли душа до своего рождения, причем теологи даже задаются вопросом, где именно она пребывала в то время. Мы не имеем никакого права говорить о Платоне, что у него была такая вера, и у него нет об этом и речи в том смысле, в каком об этом идет речь у теологов. Так же мало у него идет речь о падении, о переходе из совершенного состояния в несовершенное, так что человек должен рассматривать эту жизнь как пребывание в темнице и т. п. Платон высказывает как истину лишь то положение, что сознание в самом человеке есть в разуме божественная сущность и жизнь, что человек созерцает и познает эту божественную сущность в чистой мысли и что само это познание и есть небесная обитель и движение.

ββ. Определеннее выступает познание в своей форме как душа там, где Платон в «Федоне» развивает дальше эти представления о бессмертии души. То, что в «Федре» он определенно различает друг от друга как миф и как истину, он менее ясно различает в «Федоне», знаменитом диалоге, в котором Платон заставляет говорить Сократа о бессмертии души. Что Платон связал это исследование со смертью Сократа, это казалось во все времена достойным удивления художественным приемом. Ничего не может представляться более подходящим, чем вкладывание убеждения в бессмертии в уста того, который собирается тотчас же покинуть жизнь; это убеждение получает большую жизненность благодаря сцене предсмертной беседы, равно как и наоборот—это убеждение придает больше жизненности смерти Сократа. Следует вместе с тем заметить, что ответственность вероятно заключается для Платона еще в том, что лишь умирающему действительно подобает заниматься собою вместо того, чтобы заниматься всеобщим, заниматься этой *достоверностью* самого себя как некоего «этого», вместо того, чтобы заниматься *истиной*. Мы поэтому видим, что здесь менее, чем где-либо в другом месте, проводится демаркационная линия между точками зрения представления и понятия. Но хотя

это и так, все же способ представления Платона в этом диалоге далек от того, чтобы опуститься до примитивного уровня тех, которые грубо представляют себе душу в виде вещи и спрашивают о ней, как о вещи, сколько времени она продолжает существовать. Мы находим, что Сократ говорит в том смысле, что тело и все относящееся к телу служит помехой стремлению к мудрости, единственному делу философов, так как чувственное созерцание ничего не показывает нам в чистом виде, таким, каково оно есть в себе, и истинное познается посредством *отдаления души от телесного*. Ибо лишь справедливость, красота и тому подобные роды суть поистине сущее, то, что чуждо всякому изменению и уничтожению; и это поистине сущее мы созерцаем не посредством тела, а лишь в душе.¹

Уже в этом разделении мы видим, что сущность души рассматривается не как вещественное бытие, а как всеобщее. Еще более это для нас станет ясным в дальнейшем, в доказательствах в пользу бессмертия, приводимых Платоном. Основным аргументом является в них рассмотренная уже выше мысль, что душа существовала уже до земной жизни, так как учение есть лишь *вспоминание*,² из чего следует, что душа уже есть в себе то, чем она становится для себя. Нам не должно при этом прийти в голову дурное представление о врожденных идеях; это выражение подразумевает природное бытие идей, предполагает, будто мысли отчасти уже наперед фиксированы, отчасти же обладают природным бытием, а не впервые порождают себя через посредство движения духа. Но главным образом Платон видит доказательство бессмертия в том, что сложное подвержено распаданию и уничтожению, а *простое*, напротив, никоим образом не может распасться и рассеяться; но то, что всегда равно самому себе и остается одним и тем же, просто. Это простое, красота и добро, равное не может подвергнуться никаким изменениям; напротив, то, в чем эти всеобщности существуют, — люди, вещи и т. п., — изменчиво — есть то, знание чего мы получаем от органов чувств; первое же, напротив, нечувствительно. Поэтому душа, которая существует в мысли и обращается к этому нечувственному как к чему-то ей родственному и общается с ним, должна и сама быть признана нами простой.³ Здесь снова становится ясным, что Платон понимает простоту не как простоту некоей вещи, не как, например, простоту химического вещества и т. д., которого нельзя

¹ *Plat.*, *Phaedo*, p. 65 — 67 (p. 18 — 23).

² *Plat.*, *Phaedo*, p. 72 (p. 35); p. 75 (p. 41).

³ *Plat.*, *Phaedo*, p. 78 — 80 (p. 46 — 51).

уже более представить различным внутри себя. Такая простота была бы лишь пустым абстрактным тождеством или пустой абстрактной всеобщностью, была бы простой, как некое бытие.

Но в конце концов всеобщее, повидимому, на самом деле принимает у Платона форму неопределенного бытия, так как Платон ведь позволяет Симмию утверждать: *гармония*, которую мы слышим, не что иное, как некое всеобщее, некое простое, представляющее собою некоторое единство различного; но эта гармония связана с некоторой чувственной вещью и исчезает вместе с нею, подобно тому, как музыка скрипки исчезает вместе с последнею. Платон заставляет Сократа в ответ на это утверждение показать, что душа не есть такого рода гармония, ибо эта чувственная гармония только следует за вещью, как ее следствие, между тем как гармония души существует сама по себе, раньше какого бы то ни было чувственного существования. Чувственная гармония, далее, имеет в себе различие степеней, в гармонии же души нет никаких количественных различий.¹ Из этого ясно, что Платон видит сущность души всецело во всеобщем; так как он не думает, что ее истинное бытие состоит в чувственной единичности, то, следовательно, он не может также понимать бессмертие души в смысле того представления, которое получается при нашем понимании души как некоей единичной вещи. Если же мы затем встречаем у него миф о пребывании души после смерти на другой, более блестящей и великолепной земле,² то мы уже выше видели (стр. 156), какого рода небо здесь имеется в виду.

γ. Что же касается *воспитания и культуры души*, то взгляды Платона на этот вопрос находятся в связи с предыдущими разъяснениями. Мы не должны, однако, мыслить платоновский идеализм как субъективный идеализм, как тот дурной идеализм, который мы встречаем в новейшее время, не должны думать, будто Платон учит, что человек вообще ничего не приобретает посредством учения, не определяется вообще извне, а что все представления возникают из субъекта. Часто говорят, что идеализм состоит в том, что отдельное лицо извлекает из себя все свои представления вплоть до самых непосредственных. Это, однако,—неисторическое, совершенно ложное представление; если принять то определение идеализма, которое дает это грубое представление, то мы должны будем сказать, что на самом деле никогда не

¹ *Plat.*, *Phaedo*, p. 85 — 86 (p. 62 — 63); p. 92 — 94 (p. 74 — 80).

² *Plat.*, *Phaedo*, p. 110 — 114 (p. 111 — 120).

было ни одного идеалиста среди философов, и платоновский идеализм, разумеется, также далек от этой формы. В седьмой книге своего «Государства» (p. 518 Steph.; p. 333—334 Bekk.) Платон в связи с тем, о чем я уже упомянул выше (стр. 145—147), говорит в особенности о том, каков характер того учения, посредством которого всеобщее, уже раньше пребывавшее в духе, теперь только развивается из последнего. «Мы должны думать, что природа науки и учения (*παιδείας*) не такова, каковою ее признают некоторые» (он разумеет софистов), «говоря об образовании так, как будто знание не содержится в душе, а вкладывается в душу, как вкладывается зрение в слепые глаза». Это представление, что знание приходит извне, мы встречаем в новейшее время у совершенно абстрактных, грубых философов-эмпириков, которые утверждают, что все, что человек знает о божественном, получено им через воспитание и привычку, и дух, следовательно, есть совершенно неопределенная возможность. Наиболее крайнюю форму этого воззрения представляет собою учение об откровении, согласно которому все дано извне. В протестантской религии нет этого грубого представления в его абстрактности; в ней существенной чертой веры является свидетельство духа, т. е. то обстоятельство, что единичный субъективный дух сам по себе содержит и полагает внутри себя то определение, которое доходит к нему лишь в форме чего-то данного извне. Платон, таким образом, высказывается против этого представления, когда он, касательно именно вышеуказанного мифа, отражающего в себе лишь воззрение обычного представления, говорит следующее: «разум учит нас тому, что в каждом человеке пребывает та способность его души, тот орган, посредством которого он учится. А именно, подобно тому, как глаз способен созерцать лишь повернувшись от тьмы к свету всем телом, точно так же мы должны всей душой повернуться от того, что случается» (от случайных ощущений и представлений), «и обратиться к сущему и оставаться обращенным до тех пор, пока душа способна выдержать это, и созерцать высший свет сущего. Но это сущее, говорим мы, есть добро. Искусством этого дела является преподавание, как искусство указанного обращения души к сущему, а именно оно есть искусство, помогающее нам возможно легче и продуктивнее повернуться к пребывающему не для того, чтобы вложить (*ἐπιτιῆσαι*) в нас зрение, ибо мы им уже обладаем, но не обращены надлежащим образом в себя и не видим предметов, которые мы должны были бы видеть, а только для того, чтобы привести нас к тому, чтобы мы обратили свои взоры внутрь себя. Дру-

гие добродетели души имеют более близкое отношение к телу; они не находятся заранее в душе, а постепенно вступают в нее посредством упражнения и привычки. Мышление (*τὸ φρονῆσαι*), напротив, как нечто божественное, никогда не теряет своей силы, и лишь посредством способа поворачивания оно становится хорошим или дурным». Таково точнее то отношение, которое существует согласно Платону между внутренним и внешним. Представления вроде того, что дух определяет добро из себя и т. д., нам гораздо привычнее, но Платону пришлось впервые высказать и отстаивать эту точку зрения.

с. Так как Платон считает истиной лишь то, что произведено мыслью, а источник познания многообразен, ибо им являются чувства, ощущения и т. д., то мы должны указать, каковы вообще, согласно Платону, *различные роды познания*. Что истина дается посредством чувственного сознания, которое является для нас известным, тем, с чего мы начинаем, — это и есть то представление, решительным противником которого является Платон; это — учение софистов, как мы уже видели при рассмотрении философии Протагора. Что касается чувства, то легко возникает недоразумение, будто все содержится в чувстве, и платоновское безумство преклонения перед красотой содержит в себе истину в форме чувства. Однако это не подлинная форма истины, так как чувство есть совершенно субъективное сознание. А именно чувство, как таковое, есть некая форма, посредством которой произвол делается принципом истины, а то, что представляет собою истинное содержание, не дается посредством чувства, ибо в последнем находит себе место всякое содержание. Высшее содержание также, несомненно, налично в чувстве; держать нечто в памяти, в уме есть нечто совершенно иное, чем держать нечто в сердце, в чувстве, т. е. в нашей глубочайшей субъективности, в данном «я». И лишь поскольку содержание нашло место в сердце, мы говорим, что оно находится в надлежащем месте, потому что оно тогда совершенно тождественно с нашей индивидуальностью. Но недоразумение, однако, заключается в предположении, что содержание является истинным потому, что оно — в нашем чувстве. Великое учение Платона поэтому гласит, что содержание наполняется лишь посредством мысли, ибо оно есть всеобщее, которое может быть постигнуто лишь посредством деятельности мышления. Именно это всеобщее содержание Платон определил как идею.

В конце шестой книги «Государства» (р. 509 — 511 Steph.; р. 321 — 325 Bekk.) Платон указывает более точно различие между чувственным

и интеллектуальным в нашем познании, устанавливая, что в каждой из этих сфер имеются, в свою очередь, два рода сознания: «В чувственном (*αἰσθητόν*) один отдел представляет собою внешнее явление, в которое входят тени, образы в воде и, кроме того, отражения в плотных, гладких, блестящих и тому подобных телах. Второй отдел включает в себя то, что подобно первому: животных, растения» (конкретную жизнь) «и все искусственно изготовленное. В умопостижимом (*νοητόν*) также имеется двоякого рода содержание. В одном роде познания душа пользуется вышеуказанными чувственными образами и вынуждена вести свое исследование, исходя из предположений (*ἐξ ὑποθέσεων*), так как оно ставит себе целью познание не принципа, а результата». Рефлексия, которая сама по себе не чувственна, а без сомнения входит в область мысли, примешивает мышление в первоначально чувственное сознание, но от этого ее предмет все же не становится предметом рассудка. «Другой род» (то, что мыслится в самой душе) «есть тот, в котором душа, исходя из некоего предположения, проделывает путь (*μέθοδος*) к не нуждающемуся в предположениях принципу не с помощью образов, как в предыдущих случаях, а посредством самих идей. Занимающиеся геометрией, арифметикой и другими подобными науками предполагают, как известное, четное и нечетное, фигуры, тройкого рода углы и т. п. И так как они исходят из подобных предположений, то они не считают нужным давать отчет об этих представлениях, считая их всем известными. Ты, далее, знаешь, что они пользуются видимыми фигурами и говорят о них, хотя они в своих мыслях имеют не эти фигуры, а те, лишь отображениями которых последние служат, так как они ведут свое исследование ради самого» (всеобщего) «четыреугольника и его диагоналей, а не ради того» (чувственного) «треугольника, который они чертят; и точно так же обстоит дело с другими вещами». Именно, здесь, следовательно, перед нами, согласно Платону, вообще выступает наука, потому что здесь дело уже не идет о чувственном как таковом. Но вместе с тем это все еще не истинная наука, рассматривающая духовное всеобщее само по себе, а умозакключающее, резонирующее познание, образующее для себя из чувственных предметов и явлений всеобщие законы и определенные роды. «Теми фигурами, которые они чертят и описывают, а также теми, которые дают тень и отражают свой образ в воде, они пользуются лишь как образами и стараются видеть их оригиналы, которые нельзя видеть иначе, как глазами рассудка (*διανοιᾶ*). — Поистине так. — Это-то я называл выше тем родом мыслимых предметов, для исследования кото-

рого душа принуждена пользоваться предположениями, потому что это исследование не отыскивает основного начала, ибо оно не может выходить за пределы этих предположений. Но душа пользуется этими подчиненными образами лишь как образами, которые сделаны совершенно одинаковыми с оригиналами и определены вполне одинаково с ними. — Я понимаю, что ты говоришь о том, что происходит в геометрии и других тому подобных науках. — Теперь познакомься с другим отделом мысли, к которому прикасается сам разум (λόγος), который посредством способности к диалектике делает предположения не в качестве основоначал, а на самом деле лишь в качестве предположения, в качестве первоначального выступления и разбега, дабы добраться до непредположительного, до основоначала вселенной» (которое существует в себе и для себя), «ухватиться за него, а затем снова схватиться за то, что держится на нем, и снова же опускаться, пока не удастся дойти до окончательного результата, не пользуясь притом никаким чувственным образом, а пользуясь лишь самими идеями, и, таким образом, он доходит, наконец, до них посредством них же». К познанию этого основоначала стремится философия; оно составляет предмет ее занятий. Это основоположение исследуется одной только чистой мыслью, двигающейся лишь в области таких чистых мыслей. — «Я это понимаю, но еще не вполне достаточно. Мне кажется, что ты хочешь утверждать, что та часть сущего и мыслимого, которая рассматривается наукой диалектики, яснее, чем то, что рассматривается вышеуказанными науками, основоначалами которых служат предположения и в которых рассматривающие эти предположения принуждены рассматривать их с помощью рассудка, а не с помощью органов чувств. Но так как они в своем рассмотрении не восходят вообще к абсолютному основоначалу, а умозрят, исходя из предположений, то они, как кажется, не применяют мысли (νοῦν) к самим этим предметам, хотя эти предметы суть мысли с присоединением основоначала (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Метод (ἐξέτι) геометрии и родственных ей наук ты, как мне кажется, называешь рассудком и понимаешь это так, что он находится посредине между разумом (νοῦν) и чувственным «представлением» (δόξα). — Ты понял меня совершенно правильно. Соответственно этим четырем способам рассмотрения я тебе назову четыре способа отношения (καθήματα) души: мышление, постигающее в понятиях (νόησις), направлено на высочайшее (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ), рассудок — на второе по рангу; третий способ рассмотрения называется верой» (πίστις) и направлен на животных и растения, так как они представляют собою живые

существа, суть более однородны, более тождественны с нами; а «последний называется образным знанием (*εἰκασία*)», мнением. «Располагай их, сообразуясь с тем, что каждая ступень обладает настолько ясностью (*σαφηνείας*), насколько то, на познание чего она направлена, причастно истине». Вот это — то различие, которое главным образом лежит в основании воззрений Платона и которое им было осознано яснее прежнего.

Переходя теперь от познания к его *содержанию*, в котором идея обособляет себя и, таким образом, организуется далее внутри себя в научную систему, мы должны сказать, что это содержание начинает распадаться у Платона на *три части*, которые мы различаем как логическую философию, философию природы и философию духа. Логическая философия носила у древних название *диалектики*, главный вклад в которую античные историки философии определенно приписывали Платону (см. выше стр. 36). Это — не та диалектика, которую мы видели раньше у софистов, которые вообще запутали представления; эта *первая* отрасль платоновской философии есть диалектика, движущаяся в чистых понятиях; это — движение умозрительно-логического, которым занимаются несколько платоновских диалогов и, в особенности, «Парменид». *Вторую* часть составляет у Платона нечто вроде *философии природы*, основные определения которой высказаны в особенности в «Тимее». *Третью* часть составляет философия духа, *эттика*, и главным образом его воззрения о совершенном государстве, изложенные им в «Государстве». К «Тимею» и «Государству» должен был присоединиться, как их продолжение, «Критий», которого мы, однако, не будем цитировать, так как от него сохранился лишь отрывок. Эти три диалога Платон дает как продолжение одной связной беседы. Предмет рассмотрения распределен между «Тимеем» и «Критием» следующим образом: «Тимей» трактует об умозрительном происхождении человека и природы, а «Критий» должен был дать идеальную историю развития человечества, философскую историю человеческого рода, в форме древней истории афинян, как она сохранилась в памяти египтян. До нас, однако, дошло лишь начало этого диалога.¹ Если мы поэтому прибавим к «Государству» и «Тимею» еще и «Парменида», то эти три диалога вместе собственно и составляют всю платоновскую систему философии, разделенную на вышеуказанные три части. Указав характер этих трех частей, мы теперь перейдем к более подробному рассмотрению платоновской философии.

¹ *Plat.*, *Timeus*, p. 20 sqq. (p. 10 sqq.); *Critias*, p. 108 sqq. (p. 149 sqq.).

1. Диалектика.

Мы уже указали предварительно, что понятие истинной диалектики состоит в обнаружении необходимого движения чистых понятий, но что простым, вполне определенным результатом обнаруживаемого диалектикой движения понятий не является их разрешение в ничто, а познание, что они суть это движение, и всеобщее именно и есть единство таких противоположных понятий. У Платона мы, правда, не находим полного сознания этой природы диалектики, но мы находим самое ее, а именно мы находим абсолютную сущность, познанную таким способом в чистых понятиях, и изображение движения этих понятий. Что затрудняет изучение платоновской диалектики, так это именно развитие и выявление всеобщего из представлений. Это начало, которое на первый взгляд облегчает познание, на самом деле лишь увеличивает трудность, так как оно вовлекает нас в такую область, в которой признается истинным нечто совершенно другое, чем в области разума, — и ставит эту область перед нами. Когда же мы, напротив, движемся и идем вперед только в области чистых понятий, мы о другой области совершенно не вспоминаем, но именно поэтому понятия приобретают большую истинность. Ибо мы легко допускаем, что чисто логическое движение существует само по себе, как особая область, наряду с которой существует еще и другая область, также пользующаяся признанием. Но так как эти две области сводятся вместе в платоновской диалектике, то спекулятивное начинает выступать в ней тем, что оно поистине представляет собою, а именно единственной истинной, и выступает таковым как раз благодаря превращению чувственного мнения в мышление. В нашем сознании имеется сначала именно непосредственно единичное, чувственно реальное; или же в нем имеются также и определения рассудка, которые считаются нами окончательной истиной. Но наиреальнейшим в противоположность к внешней реальности являются не эти рассудочные определения, а идеализованное, и оно есть единственная реальность согласно воззрению Платона, который определяет всеобщее или мысль как истинное в противоположность чувственному.

Целью многих диалогов Платона, кончающихся без определенного утверждения (см. выше стр. 52, 132 — 133), является поэтому показать, что непосредственно сущее, многообразные предметы, являющиеся нам, хотя бы мы и имели о них совершенно истинные представления,

все же не суть истинное в объективном смысле, в самом себе, потому что они изменяются и определены их отношением к другим, а не самими собою. Мы поэтому должны в самом чувственном единичном рассматривать лишь всеобщее, которое Платон называл идеей (стр. 147). Чувственное, ограниченное, конечное есть на самом деле как само же оно, так и другое, которое также признается существующим. Оно, таким образом, есть неразрешенное противоречие, так как в нем обладает силой другое, чем оно само. Мы уже раньше упомянули (стр. 50, 150), что платоновская диалектика заинтересована в том, чтобы привести в замешательство и разрушить конечные представления людей, дабы породить в их сознании потребность в науке, устремление к тому, что *есть*. Благодаря этой направленности против формы конечного диалектика, *во-первых*, действует так, что сбивает с толку особенное, и этого она достигает именно тем, что вскрывает имеющееся в нем отрицание, так что оно на самом деле есть не то, что оно есть, а переходит в свою противоположность, в свою границу, которая для него существенна. Но если мы фиксируем последнюю, то это особенное исчезает и оказывается иным, чем то, за что его принимали раньше. Формальное философствование не может поэтому и усматривать в диалектике ничего иного, как искусство запутывать представленное или даже понятия, обнаруживать их пустоту, так что диалектика приводит лишь к отрицательному результату. Вот почему Платон в своем «Государстве» (VII, р. 538 — 539 Steph.; 370 — 371 Bekk.) советовал допускать граждан к изучению диалектики лишь на тридцатом году жизни, потому что посредством диалектики могут превращать то прекрасное, что они слышали от руководителей, в нечто отвратительное. Эту диалектику мы часто встречаем у Платона — отчасти в более сократических, морализирующих диалогах и отчасти также во многих диалогах, предметом которых является представление софистов о науке.

К этому примыкает также и *вторая* сторона диалектики, та отличительная ее черта, что она прежде всего заставляет осознать лишь всеобщее в человеке, что, как мы уже раньше заметили (стр. 45), говоря о Сократе, было главной целью сократической культуры ума. Это мы можем здесь рассматривать как вполне доказанное и лишь заметим, что многие диалоги Платона тоже лишь ставят себе целью привести нас к сознанию некоторого всеобщего представления, которым мы обладаем без особого труда (см. выше стр. 48 — 49); поэтому в нас часто и вызывает досаду эта обстоятельность у Платона. Эта

диалектика, правда, уже сама по себе есть также движение мысли, однако это движение носит внешний характер, и оно необходимо рефлектирующему сознанию, чтобы выдвинуть всеобщее, то, что существует само по себе, неизменно и бессмертно.

Эти две первые стороны диалектики, имеющие целью разложить особенное и таким образом произвести всеобщее, еще не представляют собою, следовательно, диалектики в ее подлинном виде. Это — диалектика, общая Платону с софистами, которые очень хорошо умели разрушать особенное. Предметом, который Платон для этой цели очень часто рассматривает, является добродетель. Он показывает, что существует лишь *одна* добродетель (см. выше стр. 51, 56). и этим он заставляет возникать из особенных добродетелей всеобщее добро.

Так как всеобщее, получившееся из замешательства особенного, т. е. истина, красота, добро, то, что само по себе есть род, пока еще оставалось неопределенным и абстрактным, то *третью*, главную сторону стремлений Платона составляло дальнейшее определение этого всеобщего в нем самом. Этот процесс определения представляет собою то отношение, в котором диалектическое движение в мысли находится ко всеобщему, ибо благодаря этому движению идея приходит к таким мыслям, которые содержат в себе противоположности, характеризующие конечное. Идея, как определяющая самое себя, есть единство этих различий, и, таким образом, она есть *определенная идея*. Всеобщее поэтому определено как то, что разлагает и разложило внутри себя противоречия, следовательно как то, что конкретно в себе, так что это снятие противоречий есть утверждение. Диалектика в этом высшем ее определении и есть, собственно, платоновская диалектика. В качестве спекулятивной диалектики она не кончает отрицательным результатом, а показывает объединение противоречий, которые себя уничтожили. Здесь начинаются трудности для рассудка. Но так как форма метода у Платона еще не выработана в чистом виде для себя, то это есть причина того, почему его диалектика часто сама является чисто рассуждательской, исходит из единичных точек зрения и часто остается безрезультатной. Однако, с другой стороны, следует сказать, что сам Платон восстает против этой лишь рассуждательской диалектики, но мы находим, что ему не легко дается выяснить как следует различие между этой диалектикой и спекулятивной. Эта начинающая с него свое развитие спекулятивная диалектика представляет собою, таким образом, наиболее интересную, но

вместе с тем и наиболее трудную часть его произведений. С нею поэтому обыкновенно вовсе и не знакомят при изучении платоновской философии. Так, например, Теннеман совершенно не понял этого важнейшего элемента платоновской философии и набрал из нее лишь кое-что в форме скудных онтологических определений, собрал именно то, что ему подходило. Но если историк философии, излагая один из ее великих образов, думает лишь о том, не перепадет ли что-нибудь на его долю, то это свидетельствует о величайшем недостатке ума.

Что, таким образом, интересно у Платона в его диалектике, это — чистые мысли разума, который он очень точно отличает от рассудка (*διάνοια*) (см. выше стр. 162). Можно иметь и мысли о многих вещах, — если, впрочем, вообще имеются мысли; но не это имеет в виду Платон. Подлинное спекулятивное величие Платона, то, благодаря чему он составляет эпоху в истории философии и, следовательно, во всемирной истории вообще, составляет ближайшее определение идеи. Это было познание, которое несколько веков спустя сделалось вообще основным элементом всемирно-исторического брожения и нового облика, который получил человеческий дух. Это более полное определение может быть понято из вышесказанного следующим образом. Платон сначала понимал абсолютное как парменидовское бытие, но как всеобщее бытие, которое в качестве рода есть цель, т. е. господствует над особенным и многообразным, проникает собою и производит его. Но Платон еще не развил своей мысли об этой самопроизводящей деятельности и поэтому впадает часто в представление о внешней целесообразности. Это бытие, как единство предшествующих принципов, Платон развил далее, довел его до определенности и такого различия, каковое содержалось в триаде пифагорейских определений чисел, и выразил эти определения в мыслях; он вообще понимал абсолютное как единство бытия и небытия в становлении, выражаясь по-гераклитовски, как единство единого и многого и т. д. Он, далее, внес в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику, представлявшую собою внешнее дело субъекта, обнаруживающего противоречия; таким образом, вместо внешней изменчивости вещей выступил их внутренний переход в них же самих, т. е. в их идеях, что означает здесь — в их категориях, выступил их переход из и через самих себя. Наконец мышление, которого Сократ требовал лишь для целей моральной рефлексии субъекта внутри себя, Платон признал объективным мышлением, идеей, которая есть как всеобщая мысль, так и сущее. Предыдущие философ-

ские учения, таким образом, не исчезают оттого, что Платон опроверг их, а сохраняются в его философии.

Таковыми чистыми мыслями, в рассмотрение которых, как самодовлеющих сущностей, всецело погружено платоновское исследование, являются помимо бытия и небытия, одного и многого, также еще, например, неограниченное и ограничивающее. Чисто логическое, совершенно сухое и абстрактное рассмотрение таких предметов находится, конечно, в резком контрасте с представлением о красоте, привлекательности, задушевности содержания произведений Платона. Это рассмотрение чистых мыслей представляет собою для него вообще высочайшую вершину философии, о нем он всегда говорит как об истинном философствовании и познании истины, в нем он видит отличие философа от софиста. Софисты рассматривают являющееся, которое они улавливают в мнении; они, следовательно, тоже рассматривают мысли, но не чистые мысли, или, иначе говоря, не то, что есть в себе и для себя. Это — одна из причин, почему некоторые уходят неудовлетворенными после изучения произведений Платона. Начиная читать какой-нибудь из его диалогов, мы находим в этой платоновской свободной манере изложения прекрасные пейзажи, великолепное введение (стр. 134—135), которые обещают ввести нас в философию — в величайшую философию, в платоновскую — через поля, покрытые цветами. Мы встречаем в них много возвышенных мыслей, что в особенности нравится юношеству, но это скоро кончается. Читатель, давший себя сначала увлечь такими приятными спенами, вынужден теперь отказаться от этих усад и, дойдя до подлинно диалектической и спекулятивной части, должен пробираться трудной тропой, поросшей колючими шипами и чертополохом метафизики, ибо тогда начинаются, как нечто наиболее значительное, исследования об одном и многом, бытии и ничто. Этого читатель не ожидал, и он тихо отходит от книги, удивляясь, что в этом ищет Платон познания. От самых глубоких диалектических исследований Платон снова переходит к представлениям и образам, к изображению бесед остроумных людей. Так это происходит, например, в «Федоне», который Мендельсон модернизировал и превратил в вольфовскую метафизику: начало и конец возвышенны, прекрасны, а середина запята диалектикой. Требуются поэтому очень разнородные настроения, чтобы прочесть диалоги Платона, и для их изучения нужно равнодушие духа к различным интересам. Если кто читает с интересом умозрения, то он пропускает то, что считается самым прекрасным в этих диалогах; если же,

наоборот, читатель интересуется возвышенными сценами, ищет назидания и т. д., то он будет пропускать умозрительные части и будет находить их неинтересными. Читатель переживает нечто подобное тому, что переживал тот евангельский юноша, который совершил разные добрые дела и спросил Христа, что он должен еще сделать, чтобы последовать за ним. Но когда Христос ему сказал: продай свое имущество и раздай его бедным, то юноша отошел от него опечаленный; этого он не намерен был сделать. Точно так же некоторые люди имели благие намерения относительно философии, изучали Фриса и бог знает кого. Их сердца переполнены истиной, добром и красотой; они хотели бы познать и узреть, что им нужно делать, но их сердце только пучится от благих намерений.

Между тем как Сократ остановился на добре, всеобщем, в себе конкретной мысли, не развивая их дальше и не показывая их нам в аспекте такого развития, Платон идет дальше, он переходит к определенной идее. Но его недостаток заключается в том, что эта определенность и вышеуказанная всеобщность оказываются внешними друг другу. Посредством сведения диалектического движения к его результату можно было бы несомненно получить определенную идею, и это составляет одну из главных сторон познания. Но когда Платон говорит о справедливости, прекрасном, добре, истине, он при этом не показывает нам, как они возникают; они выступают не как результат, а как непосредственно принятые предпосылки. Сознание, правда, непосредственно убеждено, что они являются высшей целью, но эта их определенность не найдена. Так как догматические лекции Платона об идеях потеряны для нас (см. выше стр. 131), то эту диалектику чистых мыслей изображают нам только те посвященные этому предмету диалоги, которые именно потому, что они трактуют о чистых мыслях, принадлежат также и к числу труднейших произведений Платона, а именно: «Софист», «Филеб» и в особенности «Парменид». Диалоги, в которых содержится лишь отрицательная диалектика и сократические беседы, мы здесь оставим в стороне, так как в них рассматриваются лишь конкретные представления, а не диалектика в высшем смысле. Они оставляют нас неудовлетворенными, потому что их последней целью является лишь или запутывание отдельных лиц, высказывающих партикулярные мнения, или пробуждение потребности в познании. Вышеуказанные три диалога выражают, напротив, абстрактно спекулятивную идею в ее чистом понятии. Объединения противоречий в едином и высказывания этого единства недостает

в «Пармениде», который, таким образом, подобно прочим диалогам, больше приходит к отрицательному результату. Но в «Софисте», а затем и в «Филебе» Платон определенно высказывает и это единство.

а. И все же разработанная диалектика в собственном смысле со- держится именно в «Пармениде», этом знаменитейшем шедевре плато- новской диалектики. Здесь представлено, будто Парменид и Зенон встречаются в Афинах с Сократом, главным предметом беседы является, однако, диалектика, разъяснение которой Платон вкладывает в уста Парменида и Зенона. С самого же начала природа этой диалектики указана точнее следующим образом. Платон заставляет Парменида хвалить Сократа в следующих выражениях: «Я заметил, что ты, бесе- дуя с Аристотелем» (это — один из присутствующих собеседников; мы имели бы основание думать, что речь идет о философе, но послед- ний родился шестнадцать лет спустя после смерти Сократа), «упраж- нялся в том, чтобы определить, в чем состоит природа прекрасного, справедливого, добра и каждой из идей. Это твое стремление прекрасно и божественно. Продолжай, однако, еще больше упражняться в этой кажущейся бесполезной и так называемой толпою жалкой болтовне, пока ты еще молод, ибо если не будешь делать этого, от тебя ускольз- нет истина.—В чем,—спрашивает Сократ,—состоят этого рода упраж- нения? — Мне понравилось в тебе уже то, что ты сказал раньше. Ты, именно сказал, что не надо задерживаться на рассмотрении чувствен- ного и его обманов, а надо рассматривать то, что постигается мышле- нием, и что только это одно и существует». Уже раньше¹ я заметил, что люди искони полагали, что истина может быть найдена только по- средством размышления, ибо при размышлении мы находим мысль, превращаем в мысль то, что мы имеем перед собою в форме созерцания, представления, веры. Сократ отвечает на это Пармениду: «Я на- деюсь, что таким путем мне удастся лучше всего усмотреть *подобие* и *неподобие* и другие всеобщие определения вещей».—Парменид отве- чает: «Хорошо! Но когда ты начинаешь размышлять о такого рода определении, ты не только должен рассматривать выводы из этого предположения, а ты должен еще заняться рассмотрением того, что вытекает, если ты предположишь противоположное такому опре- делению. Так, например, при предположении, что существует *многое*, ты должен исследовать, что вытекает из этого предположения как для самого многого в отношении к самому себе и к единому, так и для

¹ Hegel's Werke, Bd. VI, Th. I, S. 8.

единого и в отношении к самому себе и ко многому». В этом именно и состоит та удивительная вещь, с которой сталкиваешься при мышлении, что когда начинаешь внимательно исследовать такие определения, взятые сами по себе, каждое из них переходит в противоположное самому себе. «Но и кроме этого следует еще рассмотреть, что последует для единого и многого, для каждого из них, взятого само по себе, и для них же, взятых в отношении друг друга, если многое будет отсутствовать. Такое же рассмотрение следует предпринять касательно *тождества* и *не тождества*, *покоя* и *движения*, *возникновения* и *уничтожения*, и такое же рассмотрение должно быть предпринято также и относительно самого *бытия* и *небытия*, относительно каждого из этих определений следует спросить себя: что такое каждое из них, взятое само по себе, и каково их отношение, если предположим присутствие или отсутствие одного или другого? Упражняясь до совершенства в этом, ты познаешь существенную истину».¹ Вот какое большое значение Платон придает диалектическому рассмотрению, представляющему собою не внешнее, а живое рассмотрение, содержание которого составляют лишь чистые мысли. И движение этих чистых мыслей состоит именно в том, что они делают себя другими и показывают, таким образом, что лишь их единство подлинно правомерно.

О смысле единства единого и многого Платон заставляет Сократа сказать следующее: «Если кто-нибудь мне доказывает, что я представляю собою единое и многое, он меня не удивляет. Так как он именно показывает, что я есмь некое многое, и обнаруживает во мне правую и левую сторону, верх и низ, переднюю и заднюю сторону, то ясно, что мне присуща множественность. Но мне, в свою очередь, присуще также и единство, так как я являюсь одним среди нас семерых. Это точно так же верно и относительно дерева и камня и т. п. Но меня удивляло бы, если бы кто-нибудь сначала таким же образом уст новил бы раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как, подобие и неподобие, множество и единство, движение и покой и т. п., а затем доказал бы, что они в самих же себе могут полагать себя тождественными и различными».² Диалектику Платона нельзя еще признать во всех отношениях совершенной. Если он и стремится в особенности показать, что во всяком определении содержится противоположное утверждение, то все же нельзя сказать, что во всех его

¹ *Plat.*, *Parmenides*, p. 135 — 136 (p. 21 — 23).

² *Plat.*, *Parmenides*, p. 129 (p. 9 — 10).

диалектических движениях понятий выдерживается этот строгий способ развёртывания понятия; в его диалектике сказывается влияние внешних соображений. Так, например, Парменид говорит: «Может ли каждая из обеих частей единого сущего, «единое» и «бытие», оставаться особняком друг от друга? Перестанет ли когда-нибудь «единое» *быть частью* «бытия» (τοῦ εἶναι μέρος), а «бытие» *быть частью* «единого» (τοῦ ἑνὸς μέρος)? Каждая часть, следовательно, содержит в себе, в свою очередь, и «единое» и «бытие», и мельчайшая часть опять-таки всегда состоит по крайней мере из этих двух частей».¹ Другими словами: «Единое *есть*; из этого следует, что *единое* не равнозначуще с «*есть*», так что, следовательно, «единое» и «есть» отличны друг от друга. В суждении «единое *есть*» содержится, следовательно, различие. В нем есть многое, и, таким образом, я, говоря «единое», уже говорю «многое». Эта диалектика правильна, но она не совсем чиста, так как она начинается с такой связи двух определений.

Весь результат таких исследований резюмируется в конце «Парменида» следующим образом: «Что единое, есть ли оно или не есть, есть само оно и многое (τάλλα), есть как само по себе, так и по отношению друг к другу, — решительно все и есть и не есть, и является и не является».² Этот вывод может казаться странным. Согласно нашим обычным представлениям мы очень далеки от того, чтобы принимать за идеи эти совершенно абстрактные представления: одно, бытие, небытие, явление, покой, движение и т. п.; но Платон трактует эти совершенно всеобщие определения как идеи, и этот диалог, таким образом, представляет собою, собственно говоря, учение Платона об идеях. Он показывает относительно единого, что существует ли оно или не существует, равно ли оно самому себе или не равно, находится ли оно в движении или покое, возникает ли оно или уничтожается, — что во всех этих и других случаях оно существует и не существует; или, иначе выражаясь, единство, равно как и все эти частные идеи, столь же существует, сколь и не существует, единое *есть* столь же единое, сколь и многое. В суждении «единое *есть*» заключается также суждение: «единое *есть* не единое, а многое». И, наоборот, суждение «многое *есть*» означает вместе с тем: «многое не есть многое, а единое». Они оказываются диалектическими, будучи по существу тождеством со своим другим; и это — истина. Иллюстрацию

¹ *Plat.*, Parmenides, p. 142 (p. 35—36); vergl. *Arist.*, Eth. Nicom., ed. Michellet, t. I, Praef., p. VII sqq.

² *Plat.*, Parmenides, p. 166 (p. 84); vergl. *Zeller*, Platon. Studien, S. 165.

этого доставляет нам становление; в становлении бытие и небытие находятся в неразрывном единстве, и, однако, они находятся в нем также и как различные, ибо становление *существует* лишь благодаря переходу одного из них в *другое*.

Этот вывод, к которому приходит Платон в «Пармениде», может быть, не удовлетворит нас, так как он, повидимому, носит отрицательный характер и не представляет собою такого отрицания, как отрицание отрицания, которое выражает собою подлинное утверждение. Однако уже неоплатоники и в особенности Прокл как раз рассматривают вывод, к которому приходит «Парменид», как подлинную теологию, видят в нем подлинное раскрытие всех тайн божественной сущности. И он не может рассматриваться иначе, как бы скуден он ни казался на первый взгляд и сколько бы Тидеман ни говорил (*Plat., Argumenta*, p. 340), что эти утверждения являются лишь неоплатоновскими бреднями. Но на самом деле мы понимаем под «богом» абсолютную сущность всех вещей, которая именно в своем простом понятии есть единство и движение этих чистых реальностей, идей единого и многого и т. п. Божественная сущность есть идея вообще, как она есть либо для чувственного сознания либо для мышления. Поскольку божественная идея есть мыслящее само себя абсолютное, диалектика есть не что иное, как эта деятельность мышления самого себя, взятая в самой себе. Эту связь неоплатоники рассматривают лишь как метафизическую связь, и, исходя из нее, они познавали теологию, развитие тайн божественного существа. Но здесь получает место уже отмеченная нами (стр. 138—139) двусмысленность, которую мы теперь должны определеннее выяснить. А именно «бог» и «сущность вещей» могут быть понимаемы в двух смыслах, ибо когда говорят, с одной стороны, что сущность вещей состоит в единстве противоположностей, то нам представляется, что этим определяется лишь непосредственная сущность этих непосредственно предметных вещей, и это учение о сущности, или онтология, нам кажется еще отличным от познания бога, от теологии. Нам кажется, что эти простые сущности и их отношения и движения выражают *лишь* моменты предметного, а не дух, потому что им недостает одного момента — именно рефлексии в самое себя, которого мы непременно требуем для бытия божественной сущности. Ибо дух, истинно абсолютная сущность, не есть лишь вообще простое и непосредственное, а есть себя-внутри-себя-рефлектирующее, для которого в его противоположности имеется единство его и его противоположности. Но моменты и их движение, указывае-

мые неоплатониками, не изображают его как такового, а выступают как простые абстракции. Но, с другой стороны, можно также принимать, что они суть чистые понятия, принадлежащие исключительно рефлексии в самого себя. Им, таким образом, недостает бытия или, иными словами, недостает того, что мы также требуем для рефлексии в себя как необходимого момента божественной сущности, и в таком случае мы признаем их движение пустым кружением в пустых абстракциях, которые принадлежат *лишь* области рефлексии, но не обладают реальностью. Для разрешения этого противоречия мы должны знать природу познания и знания, дабы мы имели в понятии все, что налично в ней. Таким образом, мы знаем, что именно понятие не есть по истине ни лишь непосредственное, хотя оно и есть простое, ни лишь само-внутри-себя-рефлектирующее, вещь лишь в сознании, а что оно является таковым от духовной простоты и, следовательно, по-существу есть как возвратившаяся в себя мысль, так и сущность в себе, т. е. предметная сущность, и, значит, оно есть всяческая реальность. Этого понимания природы понятия Платон не высказал так определенно и, значит, не высказал и того, что эта сущность вещей есть то же самое, что и божественная сущность. Но он, собственно говоря, только не высказал этого на словах, ибо суть этого понимания у него имеется, и таким образом, перед нами лишь различие словесного высказывания, различие между высказыванием в форме представления и высказыванием в форме понятия. Таким образом, с одной стороны, в умозрении Платона имеется эта рефлексия в себя, духовное, понятие, ибо единство одного и многого и т. д. и есть именно эта индивидуальность в различии, эта обращенность в себя в своей противоположности, эта противоположность, которая есть в самой себе; сущность мира есть по существу это возвращающееся в себя движение обратившегося назад в себя. Но, с другой стороны, именно поэтому у Платона эта рефлектированность в себя (она согласно форме представления у него выступает как бог) еще остается чем-то отдельным от рефлектирующегося, и в изображении хода становления природы, данным им в «Тимее», они выступают как различные: бог и сущность мира.

б. В «Софисте» Платон исследует чистые понятия или идеи *движения и покоя, равенства самому себе и инобытия, бытия и небытия*. Он здесь доказывает в противоположность Пармениду, что небытие *есть*, и точно так же доказывает, что простое, равное самому себе, причастно небытию и есть единство во множестве. О софистах он

говорит, что они застряли в небытии, и он опровергает всю их точку зрения, представляющую собою точку зрения небытия, ощущения, многого. Платон, следовательно, определяет подлинно всеобщее как единство, например, единого и многого или бытия и небытия. Но вместе с тем он избегал и старался избегать двусмысленности, заключающейся в нашем высказывании о единстве бытия и небытия и т. д. А именно, мы в этом выражении ставим ударение главным образом на единстве, и различие тогда исчезает, как будто мы лишь абстрагируемся от него. Но Платон старался сохранить также и различие. «Софист» представляет собою дальнейшее раскрытие того бытия и небытия, которые оба присущи всем вещам, ибо так как вещи различны и одна вещь есть другое другой вещи, то здесь имеется также и определение различия. Но раньше всего Платон выражает в «Софисте» более ясное понимание идей как абстрактных всеобщностей и свое убеждение, что нельзя на этом остановиться, так как оно было бы противно единству идеи с самой собою. Платон, таким образом, опровергает сначала чувственное, а затем — и сами идеи. *Первая* точка зрения является той, которая позднее получила название материализма: представление, что субстанциальным является лишь телесное, и ничто другое не обладает реальностью, кроме того, что можно ощупывать руками, как, например, камни и дубы. «Перейдем, — говорит Платон, — во-вторых, и к другим, к друзьям идеи». Их точка зрения состоит в том, что субстанциальное бестелесно, интеллектуально, и они отделяют от субстанциального область становления, изменения, которому подвержено чувственное, между тем как всеобщее существует само по себе. Стоящие на этой точке зрения представляют себе идеи неподвижными, чем-то таким, чему не присуще ни активность, ни пассивность. Платон выставляет против этого воззрения то возражение, что подлинно сущему (παντελὸς ὄντι) нельзя отказать в движении, жизни, душе и мышлении и что святой разум (ἅγιον νοῦν) не может пребывать ни в чем таком, что неподвижно.¹ Платон, таким образом, определенно сознает, что он пошел дальше Парменида, который говорит:

Никогда ты не узнаешь, что есть где-нибудь небытие,
Но держи вдали от такой дороги испытующую душу.

Платон, стало быть, говорит: сущее причастно в одно и то же время как бытию, так и небытию; но причастное также и отлично от бытия и небытия как таковых.²

¹ Plat., Sophista, p. 246 — 249 (p. 190 — 196).

² Plat., Sophista, p. 258 (p. 219).

Эта диалектика борется с двумя различными точками зрения. Она, *во-первых*, борется со всеобщей диалектикой в обычном смысле, о которой мы уже говорили. Образцы такого рода диалектики, к которой Платон часто возвращается, мы находим в особенности у софистов. Он, однако, недостаточно ясно трактовал отличие этой диалектики от чистого диалектического познания, познания согласно понятию. Так, например, Платон восстает против утверждения Протагора и других, что никакое определение не достоверно само по себе; горькое не есть нечто объективное, так как то, что на вкус одних кажется горьким, сладко для других. И точно также относительны «большое» и «малое», «большее» и «меньше» и т. д., так как большое при других обстоятельствах мало, а малое есть большое. Дело в том, что вообще каждому сознанию смутно предносится единство противоположностей. Но обыкновенный способ представления, не доходящий до осознания разумного, при этом всегда удерживает противоположности врозь друг от друга, как будто они противоположны лишь определенным образом. Точно так же, как мы относительно каждой вещи показываем в ней как наличие единства, так и наличие в ней множественности, ибо каждая вещь обладает многими частями и свойствами. Уже в «Пармениде», как мы видели выше (стр. 172), Платон порицал это единство противоположностей, ибо при этом неизбежно говорится, что нечто есть одно в совершенно ином отношении, чем оно есть многое. Здесь мы, следовательно, не соединяем этих мыслей, а представление и речь лишь переходят взад вперед, от одного к другому. Если эти переходы туда и обратно совершаются сознательно, то это — пустая диалектика, которая не объединяет противоположностей истинным образом. Платон говорит об этом: «Если кто-нибудь, как будто бы он нашел невесть какое трудное дело, находит удовольствие в перенесении мысли от одного определения к другому и обратно, то нужно сказать, что он этим ничего не делает достойного похвалы, ибо это не есть ни что-либо превосходное, ни что-либо трудное». Та диалектика, которая устраняет одно определение, показывая, что в нем имеется недостаток, а затем переходит к констатированию другого определения, является, следовательно, неправильной. «Трудное и истинное состоит в том, чтобы показать, что то, что есть другое, есть то же самое, а то, что есть то же самое, есть другое, и именно оно состоит в том, чтобы показать, что в том же отношении и с той же стороны, с которой в них является одно, в них показывается наличие и другого. Показать же, напротив, что то же самое есть также

и некое другое каким-нибудь образом, а другое есть *также* то же самое, что большое *также* и мало» (например, протагоровский куб) «и что сходное *также* несходно, и находить удовольствие в том, чтобы таким образом, посредством оснований, всегда доказывать противоположное, — не значит обнаружить истинное усмотрение (ἐλεγχος) и есть, очевидно, дело новичка» в мышлении, «который только начинает касаться сущности. Все отделять друг от друга — есть неискусный способ рассуждения неразвитого, нефилософского сознания. Заставить все распадаться, это ведь — полнейшее исчезновение мысли, ибо мысль как раз и есть соединение идей». ¹ Таким образом, Платон определенно высказывается против той диалектики, которая опровергает нечто с какой-нибудь стороны и т. д. Как видим, Платон в отношении содержания выражает не что иное, как то, что в последнее время было названо безразличием в различии, — высказывает различие абсолютно противоположных и их единство. Этому спекулятивному познанию он противопоставляет обыденное, как положительное, так и отрицательное, мышление. Первое, не соединяя этих мыслей, оставляет в силе взятое отдельно одно, а затем *также* и отдельно другое. Отрицательное же мышление, правда, сознает единство, но оно сознает поверхностное, расходящееся единство, в котором два противоположных момента различаются в разных отношениях.

Вторую точку зрения, против которой Платон возражает, составляет диалектика элеатов и их основное положение, которое в измененном виде является также основным положением софистов, а именно, положение, гласящее: «лишь бытие есть, а небытие вовсе и не есть». Это положение принимает у софистов, как это указывает Платон, следующий характер: так как отрицательное вовсе и не существует, а существует лишь сущее, то не существует ничего ложного; все сущее, все, что существует для нас, необходимо истинно, и того, чего нет, мы вовсе не знаем и не ощущаем. Платон упрекает софистов в том, что они этим утверждением уничтожают различие между истинным и ложным. ² Достигнув этой ступени диалектического сознания (а все есть лишь различие разных ступеней), софисты могут дать то, что они обещают: могут именно сказать, что все, что отдельное лицо, согласно своей вере, делает своей целью, преследуемым им интересом, утвердительно и правильно. Согласно этому, нельзя сказать: «это несправедливо, порочно, преступно», ибо такое высказывание выражает,

¹ Plat., Sophista, p. 259 (p. 220 — 221).

² Plat., Sophista, p. 260 — 261 (p. 222 — 224).

что максима поступка ложна. Также мало можно сказать: «это мнение обманчиво», ибо, согласно смыслу, который софисты вкладывали в свое положение, оно подразумевает, что, поскольку оно есть мое то, что я ощущаю или представляю себе, оно есть утвердительное содержание и, следовательно, истинно и правильно. Положение само по себе выглядит совершенно абстрактным и невинным, но что именно представляют собою подобные абстракции, начинаешь замечать только тогда, когда видишь их в конкретной форме. Согласно этому невинному положению, не существует порока, преступления и т. д. Платоновская диалектика существенно отличается от этого рода диалектики.

Далее характер диалектики Платона определяется еще более тем, что, по его мысли, идея, в себе и для себя всеобщее, добро, истинное, прекрасное должны быть рассматриваемы сами по себе. Миф, который я уже привел (стр. 145 и сл.), ведет к тому заключению, что мы не должны рассматривать доброго поступка, прекрасного человека, не должны рассматривать субъектов, предикатами которых являются такие определения, а должны рассматривать само по себе то, что выступает в таких представлениях или созерцаниях как предикаты; и это есть истина сама по себе. Данное заключение находится в связи с вышеуказанным характером платоновской диалектики. О поступке, взятом со стороны эмпирического представления, можно сказать, что он справедлив, но в нем можно обнаружить также и противоположные определения. Но мы должны мыслить добро, истину сами по себе, без таких индивидуальных отличий, без такого эмпирически конкретного, и лишь это есть то, что *есть*. Душа, которая после того, как она созерцала божественное зрелище, пала и поселилась в материи, радуется прекрасному, справедливому предмету; но единственно истинным является добродетель, справедливость, красота, взятые сами по себе. Платоновская диалектика, таким образом, определяет точнее всеобщее, взятое само по себе; мы встречаем несколько форм этого всеобщего, но эти формы сами еще остаются очень всеобщими и абстрактными. Высшую форму у Платона составляет тожество бытия и небытия. Истинным является сущее, но это сущее не лишено отрицания. Платон, таким образом, стремится показать, что небытие есть существенное определение сущего и что простое, равное самому себе, причастно и небытию. Это единство бытия и небытия присутствовало также и в представлении софистов; но этим единством не исчерпывается положение, высказанное Платоном. В процессе дальнейшего исследования Платон приходит

к тому выводу, что небытие, точнее говоря, образует природу иного: «Идеи смешиваются, бытие и другое (*θάτερον*) проходят через все и друг через друга; так как иное причастно (*μετασχόν*) бытию, то оно благодаря пребыванию в бытии несомненно *существует*, но оно не тождественно с тем, в чем оно пребывает, а есть некое различное: как иное бытия оно необходимо есть небытие. Но так как бытие также причастно иному бытию, то оно вместе с тем и отлично от других идей и не есть каждая из них, так что оно тысячекратным образом не существует. Точно также все остальное, как в отдельности, так и совместно, многократным образом *существует* и многократным образом *не существует*».¹ Платон, стало быть, утверждает, что другое, как отрицательное, нетождественное вообще, есть вместе с тем в одном и том же отношении тождественное с собою; таким образом, не различные стороны находятся во взаимном противоречии.

Такова главная черта своеобразной диалектики Платона. Что идея божественного, вечного, прекрасного есть относительно сущее, это является началом возвышенней сознания в духовное, в то сознание, что всеобщее истинно. Для представления, может быть, и достаточно восторгаться, наслаждаться представлением о красоте, добре, но мыслящее сознание спрашивает об определении этого вечного, божественного. И это определение есть по своему существу лишь свободное определение, которое ни малейше не служит препятствием всеобщему; это — ограничение (ибо каждое определение есть ограничение), которое в такой же мере оставляет всеобщее свободным и самостоятельным в его бесконечности. Свобода заключается лишь в возвращении в себя, неразличенное есть безжизненное; деятельная, живая, конкретная всеобщность есть поэтому и то, что отличает себя внутри себя, но остается в этом различии свободным. Эта определенность как раз состоит в том, что единое остается тождественным с собою в другом, во многих, в различных. Это является единственно истинным и единственно интересным для познания в том, что носит название платоновской философии, и тот, кто не знает этой ее стороны, тот не знает главного. В уже не раз приведенном нами примере (стр. 172, 177),² в котором Сократ одновременно является одним и множественным, мы две мысли оставляем раздельно, друг вне друга; в спекулятивной же мысли, напротив, все дело только в том и есть, чтобы соединять мысли, и это соединение различных, бытия и небытия, одного и многих и т. д., —

¹ *Plat.*, *Sophista*, p. 258 — 259 (p. 218 — 220).

² Ср. также *Plat.*, *Phileb.*, p. 14 (p. 138).

причем мы не просто переходим от одного к другому, — есть глубочайшая сущность платоновской философии, то, в чем состоит ее подлинное величие. Это определение составляет эзотерический элемент платоновской философии, а остальное составляет экзотерический элемент. Это, впрочем, дурное различие, так как получается вид, будто у Платона были две философии: одна — для внешнего мира, для людей, а другая — внутренняя, сохраняемая для интимного круга. Но эзотерическим является спекулятивное, которое, хотя бы оно было написано и напечатано, все же, не будучи тайной, остается сокрытым для тех, кто не хочет делать усилия мысли. К такого рода эзотерическому принадлежат два рассмотренных до сих пор диалога, к которым мы должны, в-третьих, прибавить еще и «Филеба».

с. В «Филебе» Платон подвергает исследованию природу *удовольствия*, а затем здесь рассматривается главным образом противоположность *бесконечного* и *конечного*, между неограниченным (*ἄπειρον*) и *ограничивающим* (*πέρας*). Когда мы узнаем об этом до чтения диалога, нам не приходит на ум, что посредством метафизического познания природы бесконечного, неопределенного вместе с тем решается также вопрос об удовольствии; но в самом деле эти чистые мысли представляют собою то существенное, посредством чего решаются все вопросы, как бы они ни были конкретны, как бы они ни казались далекими от этих чистых мыслей. Если Платон рассматривает противоположность удовольствия и мудрости, то это и есть противоположность конечного и бесконечного. Под удовольствием мы, правда, представляем себе непосредственно единичное, чувственное; но оно на самом деле есть нечто неопределенное в том отношении, что оно есть нечто стихийное, подобно огню, воде, а не само себя определяющее. Лишь идея есть определение самой себя, тождество с собой. Нашей рефлексии граница кажется более низкопробной по сравнению с бесконечным, а последнее, наоборот, представляется благородным, великим, и философы прежних времен так их и определяли. Но у Платона доказывается обратное, доказывается именно, что ограничивающее есть истинное, так как оно есть само себя определяющее, между тем как неограниченное еще абстрактно. Оно, правда, может быть определено многообразными способами, однако это определенное неограниченное оказывается тогда лишь чем-то единичным. Бесконечное есть бесформенное; свободная же форма, как деятельность, есть конечное, которое в бесконечном находит материю для своей самореализации. Чувственное удовольствие Платон, таким

образом, определяет как неограниченное, которое не определяет себя; лишь разум есть активный процесс определения. Бесконечное же есть в себе переход в конечное; совершенного блага не следует искать, согласно Платону, ни в удовольствии, ни в разуме, а оно есть смешанная из них обоих жизнь. Мудрость же, как граница, есть подлинная причина, из которой возникает превосходное.¹ В качестве указующей меру и цель она есть то, что само по себе определяет цель: имманентное определение, вместе с которым и в котором свобода одновременно дает себе существование.

Платон рассматривает далее положение, гласящее, что истина есть тождество противоположностей. Бесконечное, как неопределенное, способно стать большим или меньшим, может быть более или менее интенсивным. Оно есть, стало быть, более холодное и более теплое, более сухое и более влажное, более быстрое и более медленное и т. д. Ограниченное же есть равное, двойное есть всякая другая мера, посредством которой противоположное перестает быть несходным и становится равномерным и согласующимся. Благодаря единству вышеуказанных противоположностей, благодаря, например, единству холодного и теплого, сухого и влажного возникает здоровье; музыкальная гармония возникает благодаря ограничению высоких и низких тонов, быстрых и медленных движений. Вообще все прекрасное и совершенное возникает благодаря соединению таких противоположностей. Здоровье, счастье, красота и т. д. выступают, таким образом, у Платона как нечто порожденное, поскольку для получения их применяются противоречия, но тем самым они выступают как смешанные из последних. Вместо термина «индивидуальность» древние часто употребляют выражения *«смесь»*, *«причастность»* и т. д.; но для нас эти названия представляют собою неопределенные, неточные выражения. Но Платон говорит: третье, порождаемое таким путем, предполагает существование чего-то такого, благодаря чему оно создается, *причину*; последняя более превосходна, чем те, благодаря деятельности которых это третье возникает. Таким образом, Платон указывает четыре определения: во-первых, неограниченное, неопределенное; во-вторых, ограниченное, меру, пропорцию, к которым принадлежит также и мудрость; в-третьих, смешанное из них обоих, то, что лишь возникло; в-четвертых, причину. Последняя есть в себе как раз единство различных, субъективность, власть над противоположностями, то, что

¹ *Plat.*, *Phileb.*, p. 11 — 23 (p. 131 — 156); p. 27 — 28 (p. 166 — 167).

обладает достаточной силой, чтобы выносить внутри себя противоположности; но лишь духовное есть то сильное, что может внутри себя переносить противоположность, величайшее противоречие; телесное же слишком слабо для этого и переходит, как только в него вступает некое другое. Этой причиной является *божественный разум*, правящий миром; красота мира в лице воздуха, огня, воды и вообще в лице живых существ произошла через него.¹ Абсолютное, таким образом, есть то, что в одном единстве и конечно и бесконечно.

Таким образом, когда Платон говорит о красоте и добре, то это — конкретные идеи; или, вернее, это лишь одна идея. Но до таких конкретных идей еще далеко, если начинают с такого рода абстракций, как бытие, пебытие, единство, множество. Но если Платону не удалось продолжить эти абстрактные идеи посредством дальнейшего их развития и конкретизации и довести их до красоты, истины и нравственности, то все-таки уже в самом познании вышеуказанных абстрактных определений содержится по меньшей мере критерий и источник конкретного. В «Филебе», таким образом, уже сделан переход к конкретному, так как в этом диалоге рассматривается основаначало ощущения, удовольствия. Древние философы прекрасно знали, какое значение для конкретного имеют также и абстрактные мысли. Так, например, в атомистическом основаначале множества мы находим источник определенной конструкции государства, ибо последним определением мысли таких принципов государства является именно логическое. Древние не ставили себе при таком чистом философствовании той цели, которую при этом ставим себе мы; они вообще не задавались целью достичь метафизической последовательности, достичь как бы решения некоей проблемы. Напротив, мы имеем перед собою некую конкретную формацию и желаем привести этот материал в надлежащий порядок. У Платона философия содержит в себе направление, в которое отдельное лицо должно идти для того, чтобы познать то-то и то-то; но абсолютное счастье само по себе, самое блаженную жизнь Платон вообще видит в созерцании этих божественных предметов, в продолжении человеческой жизни.² Эта посвященная рассматриванию этих предметов жизнь кажется, таким образом, бесцельной, так как все интересы в ней исчезают. Но жить свободно в царстве мысли—это составляло для древних самодовлеющую цель, и они познали, что лишь в мысли есть свобода.

¹ *Plat.*, *Phileb.*, p. 23 — 30 (p. 156 — 172).

² *Plat.*, *Phileb.*, p. 33 (p. 178).

2. Философия природы.

У Платона философия начинает делать также дальнейшие усилия, чтобы познать более определенное, и, таким образом, общий материал познания начинает более дифференцироваться. В «Тимее» выступает, таким образом, идея, выраженная в ее конкретной определенности, и поэтому платоновская философия природы научает нас ближе познать сущность мира. Мы, однако, не можем входить в рассмотрение подробностей, да это и мало интересно. В особенности там, где Платон трактует физиологические вопросы, излагаемые им воззрения совершенно не соответствуют нашим современным сведениям, хотя его прозрения, слишком мало оцененные новейшими авторами, должны по праву вызывать в нас удивление. Платон много заимствовал у пифагорейцев; мы, однако, не в состоянии точно установить, какая часть воззрений Платона на природу принадлежит им. Мы уже заметили выше (стр. 134), что «Тимей» является, собственно говоря, переработкой произведения, написанного пифагорейцем. Другие сверхостроумные и сверхпроницательные авторы утверждали, правда, что это последнее есть лишь извлечение, сделанное каким-то пифагорейцем из более объемистого произведения Платона; однако первое предположение более вероятно. «Тимей» всегда считался самым трудным и темным из диалогов Платона. Эта его трудность зависит отчасти от того, что, — как мы уже сказали выше (стр. 139), — в этом диалоге внешне перемешаны постигающее в понятиях познание и представление, и мы сейчас увидим, что тут примешаны пифагорейские числа, — отчасти же, и даже преимущественно, эта трудность имеет своей причиной еще не признававшийся Платоном философский характер предмета. Другую трудность составляет порядок изложения. А именно, сразу бросается в глаза, что Платон, повидимому, часто прерывает изложение трактуемого им вопроса, опять возвращается к нему и начинает все сызнова.¹ Это привело критиков, которые не умели понимать этот диалог философски — к числу этих критиков принадлежал даже Август Вольф, — к тому заключению, что «Тимей» представляет собою агрегат, собрание фрагментов или извлечений из различных произведений, которые лишь склеены внешним образом, или же к утверждению, что в платоновское произведение сделано много вставок из других авторов. Вольф поэтому в устных беседах делал из этого заключение, что наш диалог возник таким же образом; как, согласно

¹ Cf. *Plat.*, *Timaeus.*, p. 34 (p. 31); p. 48 (p. 56 — 57); p. 69 (p. 96).

ему, и Гомер. Однако хотя связь изложения кажется неметодичной, и сам Платон часто как бы просит извинения за эту запутанность изложения, все же в целом диалог естественно распадается на отделы, и мы убеждаемся, что некое более глубокое внутреннее основание делает необходимым многократное возвращение как бы к началу.

Свое изложение сущности природы или становления мира Платон начинает следующим вводным утверждением: «Бог есть добро» — в его устных учениях (см. выше стр. 131) добро также возглавляло платоновские идеи; «добро же никоим образом не имеет в себе какой бы то ни было *зависти*, поэтому оно хотело сделать мир наиболее похожим на себя».¹ Бог здесь еще лишен определений и представляет собой пустое название для мысли. Однако в том месте «Тимея», где Платон начинает снова свое изложение, у него есть определенное представление о боге. Что бог не имеет зависти, это во всяком случае великая, прекрасная, истинная, наивная мысль. У более древних авторов Немезида, Дике, судьба, зависть является напротив единственным определением богов; движимые последнею, боги унижают и умаляют великое, не могут переносить достойного и возвышенного. Позднейшие благородные философы спорили против этого представления. Ибо в одном лишь представлении о Немезиде еще не содержится нравственного определения, так как наказание есть, согласно этому пониманию, лишь унижение того, кто преступает меру; но этой меры еще не представляют себе как нравственное, и в наказании, следовательно, еще не видят нравственности, находящейся в борьбе с безнравственностью. Мысль Платона возвышеннее также и взгляда большинства новейших авторов, которые, говоря, что бог есть сокрытый бог, не открывший себя людям, бог, о котором, следовательно, мы ничего не можем знать, также приписывают божеству зависть. Ибо почему бы ему не открываться нам, если мы серьезно ищем познать его? Свет ничего не теряет, когда от него зажигают другой свет, и в Афинах поэтому было назначено наказание тому, кто этого не позволял. Если же нам нельзя познать бога, так что мы можем познать лишь конечное, и бесконечное нам недоступно, то бог или завистлив или же бог есть пустое слово. Да и помимо этого, такого рода разговоры имеют только один смысл: оставим в стороне божественное и будем преследовать наши мелкие интересы, следовать нашим мелким воззрениям и т. д. Это смирение есть святотатство, грех против святого духа.

¹ *Plat.*, *Timaeus*, p. 29 (p. 25).

Платон продолжает: «Бог нашел *видимое* (*παράλαβόν*)», это — мифическое выражение, возникшее из потребности начать чем-нибудь непосредственным, но абсолютно недопустимое в том виде, как оно дано здесь, — «и это видимое не находилось в покое, а двигалось случайно и беспорядочно. Бог сделал из беспорядка порядок, так как он признавал последнее более превосходным, чем первый». Если судить по этим его словам, то выходит, будто Платон принимал, что бог есть лишь *δημιούργος*, т. е. упорядочитель материи, и последняя была преднайдена им как существующая извечно и самостоятельно от него в виде хаоса. Это, однако, согласно вышесказанному, неверно. Перед нами здесь не философские учения Платона, к которым он относится серьезно, а высказывания в стиле чистого представления; в таких выражениях нет никакого философского содержания. Это лишь — введение к предмету рассмотрения, подводящее нас к таким определениям, как материя. В дальнейшем изложении Платон приходит к другим определениям, и лишь последние представляют собою понятие. Мы должны придерживаться этой последней, умоглядной части диалога Платона, а не вышеприведенных представлений. И точно так же, когда он говорит, что бог признал порядок более превосходным, это является манерой наивного выражения. У нас потребовали бы, чтобы сначала доказали нам существование бога, и также мало мы принимали бы без всякого обоснования существование видимого. Платон начинает этой наивной манерой выражения лишь для того, чтобы доказать другое, и это другое, появляющееся лишь в дальнейшем, есть истинное определение идеи. Далее Платон говорит: «Бог, рассудив, что в видимом непостижимое (*ἀνόητον*) не может быть прекраснее *разумного* (*νοῦς*), а к разуму ничего не может быть причастно без души, — бог, рассудив таким образом, вселил разум в душу, а душу в тело и соединил их так, что вселенная стала одушевленным, разумным животным». Мы обладаем реальностью и разумом, и обладаем душой как связующим звеном этих двух крайностей, без которого разум не мог бы принять участие в видимом теле. Мы убедились раньше (см. выше стр. 155), что в «Федре» Платон понимает подлинно реальное сходным образом. «Но существует лишь *одно* такое животное, ибо если бы их было два или больше, то они были бы лишь частями одного животного и были бы лишь одним животным».¹

¹ *Plat.*, *Timaeus*, p. 30 — 31 (p. 25 — 27).

Теперь Платон приступает к определению идеи телесного существа: «Так как мир должен был стать *телесным*, зримым и *осязаемым*, а без *огня* нельзя ничего видеть и без *твердого*, без *земли*, нельзя ничего осязать, то бог тотчас же в самом начале сделал огонь и землю». Таким ребяческим способом Платон вводит эти крайности, твердое и обладающее жизнью. «Но две вещи не могут быть соединены без чего-то *третьего*, а должно быть *звено* в середине, которое их связует» — это одно из чисто платоновских выражений; «прекраснейшим же звеном является то, которое делает в высшей степени единым само себя и то, что связывается им». Это — глубокое изречение, в котором содержится понятие; звено есть субъективное, индивидуальное, властвующая над другим сила, которая делает себя тождественной с этим другим. «Это осуществляется лишь непрерывным соотношением (*ἀναλογία*) в прекраснейшем; а именно, когда из трех чисел или масс, или сил та, которая составляет средину, относится к последнему так, как первое относится к нему, и наоборот, последнее относится к середине, как середина к первому» ($a:b=b:c$). «Так как в этом случае середина стала первым и последним и, наоборот, первое и последнее стали средними, то получается, что все они суть, согласно необходимости, одно и то же; но если они стали одним и тем же, то все будет одно».¹ Это превосходно, это мы еще и теперь сохраняем в философии; это — различие, которое не есть различие. Это выделение, *Diremption*, из которого Платон исходит, есть умозакключение, известное нам из логики. Оно выступает в форме обычного силлогизма, в котором, однако, содержится, по крайней мере внешне, вся разумность идеи. Различия суть крайние члены, а середина — тождество, которое делает их в высшей степени едиными; умозакключение есть, следовательно, спекулятивное, которое в крайних членах склывается с самим собою, так как все термины проходят через все места. Несправедливо поэтому говорить дурно об умозакключении и не признавать его высшей абсолютной формой. Что же касается, напротив, умозакключения рассудка, то оно справедливо отвергается. Последнее не обладает такой серединой; каждое из различий признается здесь различным в собственной самостоятельной форме, обладающим свойственным ему определением, которое противоположно другому. Это упразднено в платоновской философии, и спекулятивное составляет в ней отличительную, подлинную форму умозакключения, в котором крайние термины не остаются

¹ *Plat.*, *Timaeus*, p. 31 — 32 (p. 27 — 28).

самостоятельными ни в отношении друг другу, ни в отношении среднего термина. Напротив, в умозаключении рассудка единство, которое в нем конституируется, есть лишь единство признаваемых существенно различными, которые таковыми и остаются, ибо здесь склывается некий субъект, некая определенность лишь с некоей *другой* определенностью или даже «некое понятие с неким другим понятием». В умозаключении же разума главным в его спекулятивном содержании является тождество крайних терминов, заключающихся друг с другом, а это означает, что субъект, представленный в середине, есть какое-то содержание, не заключающееся с каким-то другим содержанием, а заключающееся посредством другого содержания и в другом содержании с самим собою. Это, иными словами, природа бога, которая, когда его делают субъектом, заключается в том, что он рождает своего сына, мир, но остается тождественным с собою в этой реальности, представляющейся чем-то другим, уничтожает отпадение и склывается в другом лишь с самим собою; лишь будучи таковым, он есть дух. Если ставят непосредственное выше опосредствованного и говорят затем, что действие, оказываемое богом, непосредственно, — нужно сказать, что это утверждение в значительной мере основательно; но конкретно обстоит дело так, что бог есть умозаключение, которое, сключая себя с самим собою посредством отличения себя от самого себя, есть непосредственность, восстановившая себя посредством снятия опосредствованности. В платоновской философии содержится, таким образом, величайшая истина. Мы видим, правда, в ней лишь чистые мысли; однако в них содержится все, ибо во всех конкретных формах имеют значение лишь определенные мысли. Недаром отцы церкви находили у Платона учение о триединстве, которое они хотели постигнуть и доказать в мыслях; и в самом деле истинное у Платона имеет то же самое определение, что и триединство. Но после Платона эти формы оставались неразработанными в продолжение нескольких тысячелетий, ибо в христианскую религию они перешли не как мысли. Их даже рассматривали как воззрения, неправильно заимствованные из платонизма, пока не начали понимать в новейшее время, что в этих определениях содержится понятие, и мы можем, следовательно, посредством них познать природу и дух.

Платон затем продолжает: «Так как твердое нуждается в двух срединах, ибо оно обладает не только шириной, но и глубиной, то бог поместил между огнем и землей *воздух* и *воду* и поместил их именно в такой пропорции, что огонь относится к воздуху, как воздух к воде,

и воздух относится к воде, как вода к земле».¹ Таким образом, перед нами здесь, собственно говоря, четыре конфигурации пространства, когда точка через линию и поверхность склучена с твердым телом. Эта «разломанная середина», которую мы здесь находим, представляет собою, в свою очередь, важную мысль большой логической глубины, и встречающееся здесь число четыре является в природе главным основным числом. Как дифферентное, обращенное в направлении обеих крайностей, середина должна быть именно различенной в самой себе. Правда, в умозаключении, в котором бог есть первое, сын — второе (опосредствующее), а дух — третье, середина просто. Но причиной того, что то, что в разумном умозаключении есть лишь троица, превращается в природе в четверицу, является характер природного, так как именно то, что в мысли есть непосредственно единое, становится раздельным в природе. Но дабы в природе существовала противоположность как противоположность, последняя сама должна быть двойной; таким образом, когда мы сосчитываем, у нас получается четыре. Это имеет место также и в представлении о божестве, ибо, применяя это представление к природе, у нас получается в качестве середины природа и существующий дух в качестве пути возвращения природы, а совершившееся возвращение есть абсолютный дух. Этот живой процесс, это различие и полагание различных тождественными есть живой бог.

Платон говорит далее: «Через посредство этого единства был сделан видимый и невидимый мир. Благодаря тому, что бог дал последнему эти элементы полностью и нераздельно, этот мир *совершенен*, никогда не старится и не заболевает. Ибо старость и болезнь возникают лишь оттого, что на тело действует извне чрезмерное количество таких элементов. Но здесь этого нет, ибо мир сам содержит в себе полностью эти элементы, и ничего не может входить в него извне. Мир имеет *форму шара*» (как это также учит Парменид и пифагорейцы), «ибо шар есть наисовершеннейшая форма, содержащая в себе все другое. Он совершенно *гладок*, ибо для него нет ничего вне его и он не нуждается в членах». Конечность состоит в том, что имеется различие в отношении чего-то другого, имеется нечто внешнее для какого-нибудь другого предмета. В идее же содержится также и определение, ограничивание, различение, инобытие, но оно содержится в ней растворенным, замкнутым в едином. Таким образом, это различие, через

¹ Plat., Timaeus, p. 32 (p. 28).

которое никакая конечность не возникает, а сразу же снимается. Конечность находится, таким образом, в самом бесконечном. Это — великая мысль. «Бог сообщил миру наиболее соответственное из семи *движений*, а именно то, которое всего более подходит рассудку и сознанию, *круговое движение*. Шесть других движений бог отделил от него и освободил его от их неупорядоченной сущности» (от движения вперед и назад).¹ Это лишь сказано обще.

Дальше мы читаем: «Так как бог хотел сделать мир богом, то он ему дал *душу* и, поместив последнюю в середину, распространил затем по всему миру и окружил ею последний также и извне. Так бог произвел это самодовлеющее, не нуждающееся в каком-либо другом, само себе знакомое и дружественное существо. И таким образом бог, благодаря всему этому, родил мир как некоего *блаженного бога*. Мы можем сказать: только здесь, где мир, благодаря мировой душе, есть целостность, впервые имеется познание идеи; лишь этот порожденный бог, как середина и тождество, есть подлинно в себе и для себя сущее. Тот первый бог, который был только добром, есть, напротив, только предположение, и потому он не был ни определенным, ни определяющим самого себя. «Хотя мы и сказали о душе лишь в конце, она, однако, говорит Платон, не последняя, а это — только наш способ речи. Она — господствующее, царственное, а телесное послушно ей». В том, что Платон приписывает способу речи этот обратный порядок, обнаруживается его наивность; на самом же деле то, что здесь кажется случайным, в свою очередь необходимо, а именно необходимо начать с непосредственного и лишь затем перейти к конкретному. Мы также должны пойти по этому пути, но мы идем с сознанием, что когда мы говорим в философии о таких определениях, как бытие, или бог, пространство, время и т. д., мы говорим о них непосредственным образом, и само это содержание по своей природе сначала непосредственно и, значит, неопределенно внутри себя. Бог, например, с которого мы начинаем как с некоего непосредственного, доказан лишь в конце и доказан именно как подлинно первое. Можно, следовательно, как мы уже заметили выше (стр. 184—185) обнаружить в такого рода высказываниях допускаемую Платоном путаницу; но нам ведь важно только узнать, что истинного он вносит.

Платон показывает нам *природу идей* точнее в одном из самых знаменитых и глубоких мест «Тимея», в котором он в сущности души

¹ Plat., Timaeus, p. 32 — 34 (p. 28 — 31).

снова признает собственно говоря, ту же самую идею, относительно которой он раньше утверждает, что она есть сущность телесного. Именно он говорит: «Душа была создана следующим образом. Из *нераздельной* и всегда остающейся одинаковой с собою сущности и из *разделенной* сущности, которая находится в теле, бог сделал третий род срединной сущности, которая обладает природой *равного самому себе* и природой *многого*». (Разделенное называется у Платона также и иным как таковым, или, иначе говоря, иным самого себя, а не иным какого-нибудь нечто.) «И таким же образом бог сделал душу серединой разделенного и неделимого». Тут снова появляются абстрактные определения единого, которое есть тождество многого или нетождественного, которое есть противоположность, различие. Когда мы говорим: «бог есть тождество тождественного и нетождественного», то кричат, что это варварство и схоластика. Но те самые, которые так отрицательно относятся к нашему положению, способны относиться к Платону с высокой похвалой; и, однако, он определил истину так же, как и мы. «И взяв эти три существа, положенные как различные, бог все соединил в одну идею, насильно вдвигая природу *многого*, с трудом поддающуюся *смешению*, в равное самому себе».¹ Полагание многого, сущего вне друг друга, как идеализованного, это несомненно насилие разума, и в том-то именно также и состоит насилие над рассудком, что ему предлагают согласиться с такого рода операций.

Теперь Платон описывает, каким образом равное самому себе, как таковое, представляющее собою момент, а затем *мное*, или материя, и третье, представляющееся разложимым, не возвращающимся в первое единство объединением,—каким образом эти три момента, существовавшие вначале раздельно друг от друга, теперь, рефлектируясь просто в себя и беря обратно начало, низводятся на положение моментов. «Смешав тождественное и *мное* с сущностью (*οὐσία*)», с третьим моментом, «и сделав из всех трех одно, бог разделил это целое снова на столько частей, сколько подобало».² Так как эта субстанция души тождественна с субстанцией видимого мира, то это единое целое лишь теперь впервые представляет собою систематизированную субстанцию, подлинную материю, разделенное внутри себя, абсолютное вещество, как некое пребывающее и нераздельное единство одного и многого, и нечего спрашивать о другой сущности. Способ деления этой субъективности содержит в себе знаменитые *платоновские числа*, которые,

¹ Plat., Timaeus, p. 35 (p. 32).

² Ibidem.

без сомнения, первоначально выдвинуты пифагорейцами, числа, над истолкованием которых ломали себе голову и античные, и новые авторы и даже еще и Кеплер в своем «*Harmonia mundi*», но которых никому еще не удалось понять. Понять их, — это означало бы две вещи: это означало бы, во-первых, распознать их спекулятивный смысл, их понятие. Но, как мы уже заметили раньше, рассматривая учение пифагорейцев (часть 1-я, стр. 198), их числовые различия дают лишь неопределенное понятие различия, и даже это неопределенное понятие они дают лишь в первых числах. Там же, где отношения становятся запутаннее, указанные числа вообще неспособны ближе обозначать их. А затем, во-вторых, так как они являются числами, то они, в качестве таковых различий величин, выражают лишь чувственные различия. Им должна была бы соответствовать выступающая в явлении система величин, а всего чище и свободнее, не поработанной качественным выступает величина в системе небесных тел. Однако сами эти живые числовые сферы суть системы многих моментов: они суть как величина расстояния, так и величина скорости, а также — и величина массы. Ни один из этих трех моментов, представленный как ряд простых чисел, не может отдельно быть сравнен с системой небесных сфер, ибо соответствующий последней ряд может содержать в себе в качестве своих членов лишь систему всех этих моментов. Если бы платоновские числа даже и были элементами каждой такой системы, то все же приходилось бы принимать во внимание не столько этот элемент, сколько соотношение моментов; это-то соотношение должно быть постигнуто как целое, и лишь оно есть подлинно интересное и разумное. Мы здесь должны кратко и чисто исторически указать главные черты этого ряда чисел. Основательнейшее исследование об этих числах дал нам Бёкк («*Ueber die Bildung der Weltseele im Timaios des Platon*») в третьем томе издаваемых Даубом и Крейцером «*Studien*» (стр. 26 и сл.).

Основной ряд является очень простым. «Сначала бог взял из целого одну часть; затем он взял вторую часть, вдвое большую первой; третья часть в полтора раза больше второй или в три раза больше первой. Следующая часть вдвое больше второй. Пятая часть в три раза больше третьей. Шестая часть в восемь раз больше первой. Седьмая часть больше первой на двадцать шесть частей». Ряд, следовательно, таков: 1; 2; 3; 4 = 2²; 9 = 3²; 8 = 2³; 27 = 3³. «Затем бог заполнил двойные и тройные интервалы» (отношения 1 : 2 и 1 : 3), «отрезая снова части от целого. Эти части он поместил в промежуточные пространства та-

ким образом, чтобы в каждом из последних были две середины, из которых одна во столько же частей больше одного крайнего члена, во сколько частей она меньше другого, а вторая на такое же число больше одного крайнего члена, на какое число она меньше другого», т. е. первая образует непрерывную геометрическую пропорцию, а вторая — арифметическую. Первая середина возникает посредством квадратов, представляет собою, следовательно, например при отношении $1:2$, пропорцию $1:\sqrt{2}:2$, а вторая при таком же отношении представляет собою число $1\frac{1}{2}$. Благодаря этому возникают затем новые соотношения, которые, в свою очередь, вставляются в первые особо указанным Платоном и более трудным способом, вставляются, однако, так, что всюду кое-что отбрасывается, и последним численным соотношением является $256:243$ или $2^8:3^5$. — С этими числовыми соотношениями, однако, далеко не пойдешь, ибо они ничего не дают для спекулятивного понятия. Соотношений и законов природы нельзя выразить посредством таких скудных чисел. Эти числа являются эмпирическим соотношением, не составляющим основного определения в мерах природы. Платон говорит далее: «Весь этот ряд бог разорвал вдоль на две части, положил их друг на друга крестообразно, наподобие буквы X, согнул их концы, придав им форму круга, и окружил их равномерным движением, — движением, образующим внешний круг и внутренний круг. Движение внешнего круга есть круговращение подобного самому себе, а движение внутреннего круга — круговращение инобытия или неподобного себе, причем первый круг является господствующим, неделимым. Внутренний же круг он снова разделил в соответствии с вышеуказанными соотношениями на семь кругов, из которых три вращаются с одинаковой скоростью, а остальные четыре с неодинаковой скоростью как между собою, так и в сравнении с тремя первыми. Вот это — система души, и внутри души образовано все телесное. Она есть середина; она проникает собою целое, но вместе с тем объемлет его извне и движется в самой себе. Она носит, таким образом, в самой себе божественную основу непрекращающейся и разумной жизни».¹ Это — не совсем свободно от путаницы, и мы должны брать от этого изложения лишь ту общую мысль, что так как, согласно Платону, в представление о телесном универсуме уже входит душа как объемлющее этот универсум простое, то и сущность телесного и души составляет для него единство в различии. Эта двойная

¹ *Plat.*, *Timæus*, p. 35 — 36 (p. 32 — 34).

сущность, положенная в себе и для себя в различии, систематизируется внутри единого во многие моменты, которые, однако, суть движения, так что как эта реальность, так и вышеуказанная сущность суть целое в противоположении души и телесности, и это целое в свою очередь едино. Дух есть то пронизывающее, которому телесное в такой же мере противоположно, в какой мере эта протяженность и есть он сам.

Таково определение души, которая помещена в мир и правит им, и поскольку субстанциальное, находящееся в материи, похоже на душу, постольку установлено их внутреннее тождество. Тот факт, что в ней содержатся те же самые моменты, которые составляют ее реальность, означает лишь следующее: бог, как абсолютная субстанция, не видит ничего другого, кроме самого себя. Платон поэтому описывает *соотношение души к предметной сущности* следующим образом: когда душа касается одного из моментов последней, касается либо делимой, либо неделимой субстанции, она, рефлектируясь в себя, обсуждает их, отличает, что в этом соотношении составляет тождественное и различное, как, где и когда единичные соотносятся друг с другом и с всеобщим. «И когда круг чувственного, пройдя правильно свой путь, дает познать себя всей своей душе» (когда *различные* круги мирового движения являют себя соответственными с внутри-себя-бытием духа), «тогда возникают истинные мнения и правильные убеждения. А когда душа обращается к разумному, и круг подобного самому себе движения дает себя познать, тогда мысль завершается и становится наукой».¹ Это и есть сущность мира как блаженного внутри себя бога; лишь здесь завершается идея целого, и лишь в согласии с этой идеей появляется мир. До сих пор же выступила только сущность чувственного, а не чувственный уже мир, ибо хотя Платон говорил уже раньше (стр. 187) об огне и т. д., он, однако, там давал лишь сущность чувственного. Он поэтому поступил бы лучше, если бы не употреблял вышеуказанных выражений. Это и является причиной того, почему так кажется, что Платон как будто здесь снова начинает рассматривать с самого начала то, что он уже рассмотрел раньше (см. выше стр. 184). А именно, так как мы должны начинать рассмотрение с абстрактного, чтобы от него перейти к истинному, к конкретному, которое появляется лишь позже (см. выше стр. 188), то последнее, после того как оно найдено, получает снова видимость и форму начала, и это еще сильнее выступает у Платона благодаря его небрежному изложению.

¹ Plat., Timaeus, p. 37 (p. 35).

Платон, продолжая дальше свое изложение, называет этот божественный мир также и *образцом*, который находится лишь в мысли (*νοητόν*) и всегда остается равным самому себе. Но это целое противоплагается снова себе таким образом, что существует некое второе целое, *отображение* первого, мир, в котором есть возникновение и который видим.¹ Это второе целое есть система небесного движения, а первое целое — вечно живое. Того, что имеет в себе возникновение и становление, нельзя сделать вполне одинаковым с первым целым, с вечной идеей. Но оно сделано движущимся образом вечного, остающимся в единстве; и этот вечный образ, движущийся согласно числу, есть то, что мы называем *временем*. Платон говорит о нем: обыкновенно мы называем «было» и «будет» частями времени и вносим в абсолютную сущность времени эти различия движущегося во времени изменения. Но истинное время вечно, или, иначе выражаясь, истинное время есть настоящее. Ибо субстанция не становится ни старше ни моложе, и время, как непосредственный образ вечного, также не имеет своими частями ни будущего, ни прошлого. Время идеально, подобно пространству; оно не представляет собой ничего чувственного, а есть тот непосредственный способ, каким дух появляется в предметной форме, есть чувственное нечувственное. Реальными моментами принципа в себе и для себя сущего движения во временном являются те моменты, в которых выступают изменения: «По постановлению и воле бога породить время возникло солнце, луна и пять других звезд, которые называются *планетами*. Эти звезды и служат для определения и сохранения численных соотношений времени».² Ибо в них-то именно и реализованы числа времени. Таким образом, небесное движение, как представляющее собой истинное время, есть остающийся в единстве образ вечного, т. е. такой образ, в котором вечное сохраняет определенность равного самому себе. Ибо все находится во времени, т. е. именно в том отрицательном единстве, которое ничему не дает свободно вкорениться в нем и, стало быть, двигаться и быть движимым согласно случаю.

Но это вечное носит также характер *другой* сущности, идеи изменяющегося и блуждающего принципа, всеобщность которого составляет *материя*. Вечный мир имеет свое отображение в мире, принадлежащем времени, но существует, кроме последнего, еще и второй, которому изменчивость существенно имманентна. Подобное самому себе

¹ Plat., Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37 — 38 (p. 36 — 37).

² Plat., Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37 — 38 (p. 36 — 37).

и другое суть самые абстрактные из всех тех противоположностей, которые прошли перед нами дотоле. Вечный мир, как помещенный во времени, имеет, таким образом, две формы: форму подобного самому себе и форму различного себя (*Sich-Andern*), блуждающего. Три момента, как они выступают в этой последней сфере, суть, во-первых, простая сущность, которая порождается, возникшее, или определенная материя; во-вторых, *место*, в котором она порождается; и, в-третьих, то, в чем порожденное имеет свой прообраз. Платон обозначает их также следующим образом: «сущность (*ὄν*), место и порождение». Мы получаем, таким образом, умозаключение, в котором *пространство* есть средний член между индивидуальным порождением и всеобщим. Если мы этот принцип будем противопоставлять времени со стороны ее отрицательности, то средним членом будет принцип иного, как всеобщий принцип — «воспринимающая среда как кормилица», — сущность, которая все сохраняет, дает всему независимое существование и способность действовать по своему желанию. Этот принцип есть бесформенное, которое, однако, восприимчиво ко всем формам, есть всеобщая сущность всего кажущегося различным; дурную пассивную материю — вот что мы понимаем под этим принципом, когда говорим о нем: это — относительно субстанциальное, устойчивое существование вообще, но оно здесь — внешнее существование и лишь абстрактное для-себя-бытие. Мы отличаем от него в нашей рефлексии форму, и последняя, согласно Платону, получает существование лишь благодаря кормилице. В этот принцип входит то, что мы называем явлением, ибо материя именно и есть это устойчивое существование порождения, в котором положено раздвоение. Но мы не должны положить то, что является в нем как единичное земное существование, а должны понимать это являющееся как то, что само есть всеобщее в такой определенности. Так как материя как всеобщее есть сущность всего единичного, то Платон, во-первых, напоминает нам, что мы не должны говорить об этих единичных вещах: об огне, воде, земле, воздухе и т. д. (которые, таким образом, снова появляются здесь), ибо этим мы их высказываем как закрепленные определенности, которые таковыми и остаются; в действительности же остается лишь их всеобщее, или, иначе говоря, остаются они, как всеобщее, лишь огненное, земное и т. д.¹

Затем Платон излагает определенную сущность этих чувственных

¹ *Plat.*, *Timaeus*, p. 47 — 53 (p. 55 — 66).

вещей или их простую определенность. В этом мире изменчивости форма есть *пространственная фигура*, ибо подобно тому как в том мире, который есть непосредственное отображение вечного мира, время есть абсолютный принцип, так и здесь абсолютный идеализованный принцип составляет чистая материя как таковая, т. е. именно устойчивое существование пространства. Пространство есть идеализованная сущность этого являющегося мира, середина, соединяющая друг с другом положительность и отрицательность; определенности же пространства суть фигуры. И, говоря точнее, среди измерений пространства мы должны принимать в качестве истинной сущности *плоскость*, так как она есть в пространстве самосущая (*für sich*) середина между точкой и линией, и она есть три в своем первом реальном ограничении. Поэтому и *треугольник* есть первая среди фигур, тогда как круг не имеет в самом себе границы как таковой. Здесь, таким образом, Платон начинает давать дедукцию фигур, основу которых составляет треугольник; сущность чувственных вещей составляют поэтому треугольники. Затем он говорит на пифагорейский манер, что сложение и соединение этих треугольников, как принадлежащая середине их идея, снова в свою очередь составляет, согласно первоначальным соотношениям чисел, чувственные элементы. Это — основа понимания Платона, а тот способ, каким Платон определяет фигуры элементов и соединения треугольников, я оставляю без рассмотрения.¹

Отсюда Платон переходит к изложению некоторого рода физики и физиологии, куда мы тоже не последуем за ним. Мы должны рассматривать эту часть его философии как первую детскую попытку постигнуть чувственные явления в их множественности. Но эта попытка еще поверхностна и запутанна. Здесь Платон берет чувственное явление, например части и члены тела, рассказывает о них, перемещивая свой рассказ мыслями, приближающимися к нашим формальным объяснениям, и в этих мыслях на самом деле исчезает понятие. Мы должны лишь помнить о возвышенной природе идеи, которая и составляет то превосходное, что есть в объяснениях Платона; ибо что касается реализации этой идеи, то Платон испытывал и выражал лишь потребность в ней. Часто можно распознать также и спекулятивную мысль, но большей частью рассмотрение сводится к совершенно внешним способам объяснения, например к объяснению внешней целесообразностью и т. д. Это — иной способ рассмотрения

¹ *Plat.*, *Timaeus*, p. 53 — 56 (p. 66 — 72).

физики, чем наш, ибо в то время как у Платона еще нет достаточных эмпирических познаний, в современной физике чувствуется, наоборот, недостаток в идее. Хотя Платон кажется противоречащим нашей нынешней физике, игнорирующей понятия жизни, и хотя он продолжает по-детски говорить внешними аналогиями, он, однако, в частности высказывает очень глубокие взгляды, которые были бы достойны и нашего внимания, если бы только у наших физиков получило место рассмотрение природы, исходящее из понятия жизни. И точно так же нам тогда представлялось бы достойным внимания его связывание физиологического с психическим. Некоторые части «Тимея» содержат в себе более общие взгляды; так, например, в учении о *цветах* он переходит к соображениям более общего характера. А именно, приступая к этому предмету, Платон говорит о трудности различения и распознавания единичного, говорит о том, что «следует различать двоякого рода *причины: необходимые и божественные*. Во всем мы должны отыскивать божественное ради достижения блаженной жизни» (это занятие есть самоцель, и в нем заключается блаженство), «насколько наша природа способна воспринимать это божественное. Необходимые же причины мы должны отыскивать лишь для познания божественных причин, так как без этих необходимых причин» (как условий познания) «мы не можем познавать». Рассмотрение согласно необходимости есть внешнее рассмотрение предметов, их взаимной связи, их отношений друг к другу и т. д. «Творцом божественных причин является сам бог», божественное принадлежит к первому вечному миру, но принадлежит к нему не как к потустороннему миру, а как к наличному здесь и теперь. «Порождение и устройство смертных вещей бог поручил своим помощникам (*γενημασι*)». Такова легкая манера перехода от божественного к конечному, земному. «Так как последние в самих себе получили бессмертное начало души, то они, подражая божественному, сделали смертное тело и вложили в него другую, *смертную идею души*. Эта смертная идея содержит в себе насильственные и необходимые *страсти: удовольствие, величайшая приманка, влекущая ко злу; а затем страдания, служащие препятствием (φύλας) к добру; далее также безрассудную смелость (θάρρος) и страх* — неразумные советники; *гнев, надежда* и т. д. Все эти чувства принадлежат смертной душе. И дабы не запятнать божественного там, где это не абсолютно необходимо, низшие боги отделили это смертное от местопребывания божественного и поселили в другую часть тела. Они создали, таким образом, перешеек и гра-

ницу между *головой* и *грудью*, поместив между ними *шею*. Чувства, страсти обитают именно в груди, в сердце (в сердце *мы* помещаем бессмертное), духовное же находится в голове. Но чтобы сделать это смертное возможно более совершенным, «они», например, «присоединили к воспламененному гневом сердцу мягкое и бескровное *легкое*, облегающее его, как обойма, и имеющее кроме того полые трубки, как в губке, чтобы оно, воспринимая в себя воздух и питье, охлаждало сердце и освежало его и облегчало его жар».¹

Особенно замечательно то, что Платон затем говорит о *печени*. «Так как неразумная часть души, вожделеющая есть и пить, не слушает разума, то бог создал природу печени, дабы эту часть души напугала сила мыслей, нисходящая в печень, как в зеркало, воспринимающее первообразы и показывающее призраки, и дабы затем, когда эта часть души снова будет смягчена, она во сне делается причастной видениям. Ибо те, которые нас сотворили, помня о вечной заповеди отца сделать род смертных насколько возможно лучшим, устроили нашу более дурную часть так, чтобы она хотя до некоторой степени сделалась причастной истине, и дали ему пророчество». Платон, таким образом, приписывает пророчество неразумной, телесной стороне человека, и, хотя часто думают, что у Платона пророчество и т. д. приписывается разуму, это все же неверно; пророчество, говорит он, есть некий разум, но разум в неразумии. «Достаточным доказательством того, что бог дал дар пророчества именно человеческому неразумию, служит тот факт, что никакой человек, обладающий своим разумом, не делается причастным божественному и истинному пророчеству, а получает дар такого пророчества человек лишь тогда, когда или сила его ума во сне скована, или тот человек, который благодаря болезни или одержимости впал в безумие». Платон, следовательно, объявляет ясновидение более низкой способностью, чем сознательное знание. «Разумный же лишь должен объяснять и толковать такое пророчество; ибо тот, кто еще находится в состоянии сумасшествия, не может его обсудить. Хорошо поэтому было сказано еще в древние времена: делать свое и познавать самого себя свойственно лишь разумному человеку».² Платона делают патроном голой восторженности. Как видим, это совершенно неверно. Таковы главные моменты платоновской философии природы.

¹ *Plat.*, *Timaeus*, p. 67 — 70 (p. 93 — 99).

² *Plat.*, *Timaeus*, p. 70 — 72 (p. 99 — 102).

3. Философия духа.

Что касается теоретической стороны, то отчасти мы уже рассмотрели в общих чертах как спекулятивную сущность духа, еще не получившую своей реализации, так и очень важные различия видов познания (стр. 146 — 164), отчасти же мы еще не находим у Платона развитого осознания организма теоретического духа. Он, правда, различает чувство, воспоминание и т. д., однако эти моменты духа он не изображает в их связи, в том отношении, в котором они находятся друг с другом согласно необходимости. Нас поэтому интересует еще в платоновской философии духа единственно лишь его представление о нравственной природе человека, и эта *реальная, практическая* сторона сознания представляет собою самую блестящую часть платоновской философии духа; на нее мы должны поэтому теперь обратить особое внимание. Этого не следует понимать ни в том смысле, будто Платон старался найти то, что теперь называют высшим моральным принципом и что на поверку оказывается чем-то пустым именно потому, что оно признается всеобъемлющим, ни в том смысле, будто он стремился найти какое-то естественное право, эту тривиальную абстракцию, налагаемую на реальное практическое существо, на право. В своих книгах о «Государстве» он лишь раскрывает нравственную природу человека. Нравственная природа человека кажется нам чем-то, имеющим мало касательства в государству. Уму Платона, однако, реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства, которое, как таковое, по существу своему нравственно, и он знал, что нравственная природа (свободная воля в ее разумности) добивается подобающего ей, ее действительности, лишь среди подлинного народа.

Затем мы должны указать точнее: Платон в книгах о «Государстве» начинает исследование своего предмета с утверждения, что следует показать, что такое справедливость (*δικαιοσύνη*). После некоторого обсуждения и после того, как пришлось отвергнуть несколько дефиниций, предложенных участниками беседы, Платон говорит, наконец, в свойственной ему простой манере: в отношении этого исследования дело обстоит так, как если бы кому-нибудь было предложено прочесть слова, написанные мелкими буквами и находящиеся на далеком расстоянии, а затем кто-то сказал бы, что эти же самые слова находятся на более близком расстоянии, где они к тому же напи-

саны более крупными буквами. Ведь в таком случае тот, кому следует прочесть эти слова, предпочтет прочесть их сначала там, где они написаны крупнее, а уже затем ему было бы легче прочесть и более мелкие. Точно так же он намерен поступить с вопросом о справедливости. Справедливость мы находим не только у отдельного лица, но также и в государстве, а государство больше отдельного лица. Она поэтому будет выражена в государствах более крупными чертами и ее будет легче распознать. (Это совершенно не похоже на стоические разговоры о мудреце). Он намерен поэтому лучше рассматривать справедливость такой, какой она является в государстве.¹ Таким образом, делая это сравнение, Платон переводит вопрос о справедливости на вопрос о том, каковым должно быть государство. Это очень наивный, милый переход, кажущийся произвольным. Но великое чутье приводило древних философов к истине, и то, что Платон здесь выдает лишь за нечто более легкое, есть на самом деле природа самого предмета. Не соображения удобства, следовательно, ведут его к рассмотрению государства, а то обстоятельство, что осуществление справедливости возможно лишь постольку, поскольку человек есть член государства, ибо справедливость в ее реальности и истине существует только в государстве. Право, как дух, и притом как дух, не поскольку он есть познающий, а поскольку он хочет сообщить себе реальность, есть наличное бытие свободы, действительность самосознания, духовное внутри-себя и у-себя-бытие, которое деятельно: точно так же, как я, например, в собственности вкладываю свою свободу в такую-то внешнюю вещь. В свою очередь сущностью государства является объективная действительность права, реальность, в которой присутствует весь дух, а не только мое знание себя как данного отдельного человека. Ибо самоопределение свободного разумного духа представляет собою законы свободы, но последние существуют именно как государственные законы, ибо понятие государства именно и состоит в том, что существует разумная воля. В государстве, следовательно, законы обладают значимостью; эти законы суть его обычаи и нравы. Но так как в государстве существует также и произвол в его непосредственности, то эти законы суть не только нравы и обычаи, а должны вместе с тем быть силой, борющейся с произволом, какой они являются в лице судов и правительств. Таким образом, чтобы познать черты справедливости, Платон с инстинктом разума

¹ *Plat.*, De Republica, II, p. 368 — 369 (p. 78).

сосредоточивает свое внимание на том характере, который она получает в государстве.

Справедливое в себе обычно изображается у нас в форме естественного права, права в естественном состоянии; но такое естественное состояние есть непосредственно нравственная бессмыслица. Существующее в себе считается чем-то естественным теми, которые не доходят до всеобщего, подобно тому как необходимые моменты духа считаются врожденными идеями. Но естественное есть, наоборот, то, что должно быть снято духом, и право естественного состояния может выступить лишь как абсолютная неправда духа. В сравнении с государством, как реальным духом, дух в своем простом, еще не реализованном понятии есть абстрактное «в себе»; правда, это понятие должно предшествовать построению своей реальности, и это есть то, что понимали как естественное состояние. Мы привыкли исходить из фикции некоего естественного состояния, которое, разумеется, есть состояние не духа, разумной воли, а состояние животных по отношению друг к другу. Гоббс поэтому правильно заметил, что истинное естественное состояние есть война всех против всех. Это «в-себе» духа есть вместе с тем единичный человек, ибо в представлении всеобщее отделяется вообще от единичного, как если бы единичное было само по себе то, что оно представляет собою, а всеобщее не делало бы его тем, что оно есть поистине, — следовательно, как если бы всеобщее не было его сущностью, но всего важнее было бы то, что особенного оно имеет в себе. Фикция естественного состояния начинается с единичности отдельного лица, с его свободной воли и отношения этого лица к другим лицам согласно этой свободе воли. Естественным правом называли, следовательно, то, что есть право отдельного лица и для отдельного лица, а состояние общества и государства признавали и допускали лишь как средство для отдельного лица, которое является основной целью. Платон, наоборот, кладет в основание субстанциальное, всеобщее, и именно так, что отдельный человек, как таковой, имеет своей целью как раз это всеобщее, и субъект стремится, действует, живет и наслаждается для государства, так что последнее есть его вторая природа, привычка и обычай. Эта нравственная субстанция, которая составляет дух, жизнь и сущность индивидуальности и представляет собою основу, систематизируется в живое органическое целое, дифференцируясь на свои члены, деятельность которых и есть порождение целого.

Это соотношение понятия и его реальности не было осознано Пла-

тоном, и, таким образом, мы у него не находим философского построения, которое показало бы нам сначала идею самое по себе, а затем показало бы в ней же самой необходимость ее реализации и самое эту реализацию. Относительно платоновского «Государства» установилось поэтому суждение, что Платон дал в нем так называемый *идеал* государственного устройства, которое вошло в поговорку в качестве *sobriquet* в том смысле, что это представление является-де химерой, которую можно, правда, мыслить в уме и которая сама по себе, как ее описывает Платон, несомненно также превосходна и истинна, даже осуществима, однако лишь при том условии, что люди будут так прекрасны, как это, может быть, бывает на луне, но которая неосуществима для людей, какими они, —ничего не поделаешь,—оказываются на нашей земле. Так как, следовательно, нужно брать людей такими, какими они являются на самом деле, то из-за их дурной природы нельзя осуществить этот идеал, и поэтому выставление такого идеала является праздным делом.

По поводу этого суждения следует, *во-первых*, заметить, что в христианском мире широко распространен вообще идеал совершенного человека, который, разумеется, не может найти своего воплощения в значительной части народа. Если мы находим, что этот идеал нашел свое воплощение в лице монахов или квакеров или тому подобных благочестивых людей, то горсточка таких жалких созданий не может составить народа, точно так же, как вши или паразитические растения не могли бы существовать самостоятельно, а могут существовать лишь на другом органическом теле. Если бы такие люди составили народ, то эта овечья кротость, это тщеславие, которое занято только своей собственной персоной, только с нею носится, всегда имеет перед собою образ своего совершенства и никогда не забывает о нем, — давно бы погибла. Ибо жизнь во всеобщем и для всеобщего требует не этой паралитической и трусливой кротости, а кротости, сочетающейся с энергией, требует, чтобы занимались не собою и своими грехами, а всеобщим и тем, что нужно сделать для него. Тот, уму которого предносится этот дурной идеал, всегда, разумеется, будет находить, что люди слабы и порочны, всегда будет находить этот идеал не осуществленным. Ибо они придают большое значение пустякам, на которые ни один разумный человек не обращает внимания, и говорят, что такие слабости и недостатки все же существуют, хотя мы их и не замечаем. Но в этой их снисходительности не следует видеть великодушия; мы должны скорее признать, что

тем, что они обращают внимание на то, что они называют слабостью и недостатком, есть их собственная испорченность, которая только и придает им значение. Человек, грешащий этими слабостями и недостатками, непосредственно оправдывает их сам себе, поскольку он не придает им значения. Пороками они являются лишь в том случае, если они составляют существенную сторону его характера, и губительным является придание им значения чего-то существенного, когда они в самом деле не таковы. Этот дурной идеал не должен служить для нас помехой в какой бы то ни было его форме; нам нечего считаться с ним, даже если он не получает как раз той формы, которую он принимает у монахов и квакеров, а выступает, например, в виде принципа отречения от чувственных благ и ослабления действительной энергии, каковой принцип необходимо должен уничтожать многое, что вообще признается ценным. Стремление сохранять все отношения противоречиво; во всем, что, вообще говоря, признается ценным, всегда найдется сторона, к которой относятся с пренебрежением. То, что я уже говорил раньше об отношении философии к государству (стр. 141 и сл.), также показывает, что платоновский идеал нельзя понимать в этом смысле. Если известный идеал вообще обладает внутренней истиной через посредство понятия, то именно потому, что он истинен, он не является *химерой*. Такой идеал поэтому не есть нечто праздное и бессильное, а, наоборот, действительное, ибо истина не есть химера. Никому, разумеется, не запрещается выражать пожелания, но если внутренне у нас имеются только благочестивые пожелания о великом и истинном, то мы безбожны. И точно так же безбожен тот, кто ничего не может делать, потому что все для него свято и ненаруσιμο, и не хочет быть ничем определенным, потому что все определенное имеет свои недостатки. Истинный идеал не *должен* быть действительным, а *есть* действительный, и единственно только он и действителен. Если некая идея была бы слишком хороша для существования, то это было бы скорее недостатком самого идеала, для которого действительность слишком хороша. Платоновское государство было бы, таким образом, химерой не потому, что человечеству нехватает таких превосходных свойств, какими оно должно было бы обладать, а потому, что они, эти превосходные свойства, слишком плохи для людей. Ибо то, что действительно, то разумно. Но нужно знать, что на самом деле действительно. В обывательской жизни все действительно, но существует различие между миром явлений и действительностью. Действительное обладает

также и внешним существованием, которое являет нам произвол и случайность, подобно тому как в природе случайно получают существование дерево, дом, растение. Поверхность нравственного — поступки людей — имеет в себе много плохого, и здесь многое могло бы быть лучше; люди всегда будут порочны и испорчены, но это — не идея. Если мы познаем действительность субстанции, то мы должны проникать глубже, смотреть дальше поверхности, где возятся, дерутся между собой страсти. Временное, преходящее конечно существует, может наделать человеку довольно много хлопот; но, несмотря на это, оно так же мало представляет собою истинную действительность, как и частные особенности отдельного лица, его желания и склонности. В связи с этим замечанием мы должны вспомнить о том различии, которое мы проводили раньше (стр. 195 — 196, 198), говоря о платоновской философии природы: вечный мир, как внутри себя блаженный бог, и есть действительность; не где-то за пределами мира, не по ту сторону его, но наличный мир, рассматриваемый в его истине, а не так, как его встречает своими органами чувств слышащий, видящий и т. п. человек, — вот этот мир есть действительность. Если мы будем таким образом рассматривать содержание платоновской идеи, то окажется, что Платон на самом деле изобразил в ней греческую нравственность со стороны ее субстанциального характера; ибо греческая государственная жизнь, — вот что составляет подлинное содержание «Государства» Платона. Платон не такой человек, чтобы барахтаться в абстрактных теориях и правилах поведения; его подлинный дух познал и изобразил подлинное; и это могло быть не чем иным, как истиной того мира, в котором он жил, истиной того единого духа, который был жив столь же в нем, сколь в Греции. Никому не дано перепрыгнуть через свое время; дух его времени есть также и его дух, но важно познать этот дух со стороны его содержания.

С другой стороны, надо иметь в виду, что *конституция* совершенная, поскольку дело идет об одном определенном народе, вовсе не обязательно годится для всякого другого народа. Следовательно, если говорят, что истинная конституция не годится для людей, каковы они на самом деле, то нужно принять во внимание, что как раз чем превосходнее конституция данного народа, тем более превосходным она делает также и этот народ. Но вместе с тем верно и обратное: так как нравы суть живая конституция, то конституция в ее отвлеченности не представляет собою ничего самостоятельного, а должна быть связана

с данными нравами и наполнена живым духом данного народа. Нельзя поэтому и утверждать, что истинная конституция годится для каждого народа, и несомненно во всяком случае, что для людей, каковы они есть, — например, для людей, как ирокезов, русских, французов, — годится не всякая конституция. Ибо каждый народ имеет свое место в истории. Но подобно тому как отдельный человек воспитывается в государстве, т. е. в качестве единичности возводится во всеобщность, и лишь тогда превращается из ребенка в зрелого мужа, так воспитывается и каждый народ; состояние, в котором он представляет собою ребенка, или, иными словами, состояние варварства переходит в разумное состояние. Люди не только остаются такими, каковы они есть, а становятся другими, и точно так же становятся другими и их конституции. И вопрос здесь в том, какая конституция представляет собою истинную конституцию, к которой народ должен двигаться, подобно тому как можно ставить вопрос о том, какая наука есть истинная наука — математическая или какая-нибудь другая, а не о том, должны ли дети или мальчики обладать теперь же этой наукой, так как, наоборот, они должны сначала получить такое воспитание, которое сделает их способными к этой науке. Точно так же историческому народу предстоит принять истинную конституцию, так что он движется по направлению к ней. Каждый народ необходимо должен с течением времени производить такие изменения в своей наличной конституции, которые все больше и больше приближают ее к истинной конституции. Его дух сам сбрасывает с себя детские башмачки, и конституция есть осознание того, что он уже есть *в себе*, — она есть форма истины, знания о себе. Если для него уже не истинно то его «в себе», которое его конституция все еще высказывает ему как истину, если его сознание или понятие и его реальность отличны друг от друга, то народный дух представляет собою разорванное, раздвоенное существо. Тогда наступает одно из двух: народ разбивает посредством внутреннего насильственного взрыва это право, которое еще требует, чтобы его признавали, либо же он изменяет спокойнее и медленнее тот закон, который считается еще законом, но уже больше не представляет собою подлинной составной части нравов, а является теперь тем, что дух уже преодолел собою. Может, во-вторых, оказаться, что народ не обладает достаточными для этого умом и силой, а остается при старом, низшем законе, или же другой народ достиг своей высшей конституции, стал благодаря этому более превосходным народом, и тогда первый народ перестает быть народом

и вынужден подчиниться последнему. Поэтому существенно знать, какова истинная конституция, ибо во всем том, что находится в противоречии с нею, нет прочности, истины, и оно снимается. Оно обладает временным существованием, но не может удержаться; оно обладало силой, пользовалось признанием, но не может дольше продолжать обладать силой; что оно должно быть отменено, это содержится в самой идее конституции. Понимание этого может быть достигнуто лишь посредством философии. Государственные перевороты совершаются без насильственных революций, когда это понимание становится всеобщим достоянием: учреждения спадают, как зрелый плод, исчезают неизвестно как, — каждый покоряется тому неизбежному факту, что он должен потерять свое право. Но что для этого наступило время, это должно знать правительство. Если же оно, оставаясь в неведении относительно того, что есть истина, привязывается к временным учреждениям, если берет под свое покровительство имеющее силу закона несущественное против существенного (а ответ на вопрос о том, что такое это существенное, уже содержится в самой идее), то оно благодаря этому низвергается напиранием духом, и распад правительства приводит к распаду и самого народа; тогда возникает новое правительство, — или же может случиться, что правительство и несущественное одерживают верх.

Главная мысль, лежащая в основе платоновского «Государства», есть как раз та самая мысль, которую мы должны рассматривать как принцип греческой нравственности; это именно та мысль, что нравственное носит вообще характер субстанциальности и, следовательно, фиксируется как божественное. Это несомненно основное определение. Определением, противоположным этому субстанциальному отношению индивидуумов к нравственности, является субъективный произвол индивидуумов, мораль. Последняя состоит в том, что отдельные лица не действуют спонтанно из уважения, благоговения к государственным, отечественным учреждениям, а принимают самостоятельное решение по собственному убеждению, после морального обдумывания, и поступают согласно этому решению. Этот принцип субъективной свободы представляет собою нечто позднейшее, принцип развитой современной эпохи, который появился также и в греческом мире, но появился там как принцип, приводящий к гибели греческую государственную жизнь. Он нес с собою гибель потому, что греческий дух, его государственное устройство и его законы не были рассчитаны и не могли быть рассчитаны на то, чтобы этот принцип появился в их.

недрах. Так как этот принцип и греческий дух не были однородны, то греческие нравы и обычаи должны были погибнуть. Платон познал и понял подлинный дух своего мира и развил его точнее, желая, чтобы этот новый принцип сделался невозможным в его государстве. Платон, таким образом, стоит на субстанциальной точке зрения, так как в основании конструируемого им государства лежит субстанциальное его времени; но эта точка зрения лишь относительно субстанциальна, так как она есть исключительно греческая точка зрения, и позднейший принцип сознательно изгоняется. В этом состоит всеобщее платоновского идеала государства и с этой точки зрения следует его рассматривать. Исследования, основывающиеся на новейших точках зрения и с этих точек зрения ставящие вопрос, возможно ли такое государство и представляет ли оно собою наилучшее государство, лишь приводят к неправильным взглядам. В современных государствах существует свобода совести, согласно которой каждый отдельный человек может требовать, чтобы ему дали возможность следовать своим собственным интересам. Но это совершенно исключено из платоновского представления о государстве.

а. Теперь я укажу более подробно главные моменты платоновской идеи государства, поскольку они имеют философский интерес. Если Платон в действительности изображает то, что государство представляет собою в своей истине, то все же в платоновском государстве имеется некоторая ограниченность, с которой мы уже познакомились: в этом государстве отдельное лицо не противостоит — в формальном праве — всеобщности, как это имеет место в мертвенных конституциях правовых государств. Содержанием платоновского государства является лишь целое; содержанием, правда, здесь является природа индивидуума, но природа индивидуума, рефлектирующаяся во всеобщее, а не фиксированная и не имеющая сама для себя значения, так что практическая сущность — одна и та же в государстве и в отдельном лице. Так как Платон исходит из справедливости, которая заключает в себе, что справедливый существует только, как нравственный член государства, то он при более подробном изложении выясняет, *во-первых*, организм нравственного общественного союза, т. е. выясняет различия, содержащиеся в понятии нравственной субстанции, дабы показать, каков характер этой действительности субстанциального духа. Благодаря разворачиванию этих моментов она становится живой, налично сущей; но эти моменты не независимы, а даны, как содержащиеся в единстве. Платон рассмат-

ривает эти моменты нравственного организма в трех аспектах; во-первых, в том аспекте, в котором они существуют в государстве как *сословия*; во-вторых, как *добродетели* или моменты нравственного; в-третьих, как моменты отдельного субъекта эмпирической деятельности воли. Платон не проповедует морали, а показывает, как нравственное живости движется внутри себя; он, следовательно, показывает его функции, его внутренности. Ибо внутренняя систематизация, как в органическом теле, а не твердое, мертвенное единство, какое, например, показывает нам металличность, порождается именно различными функциями внутренностей, которые делают себя этим живым, внутри себя движущимся единством.

α. Без *сословий*, без этого деления на большие массы, государство не представляет собою организма; эти великие различия суть субстанциальные различия. Противоположностью, раньше всего выступающей в государстве, является противоположность между *всеобщим*, как государственным делом и жизнью в государстве, и *единичным*, как жизнью и работой для отдельного лица. Эти два занятия разделены так, что одно сословие посвящено первому занятию, а другое сословие — второму. Далее Платон выводит перед нами три системы действительности нравственного: функции αα) *законодательства*, совещания, вообще деятельности для пользы всеобщего и заботы о всеобщем, об интересах целого как такового; ββ) функцию *защиты* общественного союза против внешних врагов; γγ) функцию заботы о единичном, об отдельном лице, *потребность*, как, например, земледелие, скотоводство, изготовление одежды, постройка домов, изготовление посуды и т. д. Это в общем — совершенно правильно; эти три системы кажутся, однако, скорее внешней необходимостью, потому что данные потребности носят у Платона характер преднайденного, а не развиты им из самой идеи духа. Далее, Платон распределяет эти различные функции между различными системами, предоставляя каждую из них такой массе индивидуумов, которая особенно предназначена для данной функции. Благодаря этому получают различные государственные сословия, ибо Платон также является противником поверхностного представления, что один и тот же человек должен исполнять все дела. Он указывает, согласно этому, три сословия: αα) сословие *правителей*, ученых, образованных, ββ) сословие *воинов*; γγ) сословие *доставителей предметов* для удовлетворения потребностей, сословие *земледельцев* и *ремесленников*. Первое сословие он называет также сословием *стражей* (φύλακας); под стражами он понимает главным

образом философски образованных государственных людей, обладающих подлинной наукой. Они имеют своими деятельными помощниками, осуществителями их планов воинов (*ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς*), но в платоновском государстве нет двух отдельных сословий, военных и гражданских чиновников, а оба сословия соединены в одно сословие,¹ и старшие суть стражи.² Хотя Платон не дедуцирует этой классификации сословий, она все же образует, таким образом, конституцию платоновского государства; и каждое государство необходимо есть в самом себе система этих систем. После этого Платон переходит к отдельным определениям, которые отчасти мелочны, и было бы лучше, если бы их не было; он, например, определяет для первого сословия особые титулы, говорит о том, как должны вести себя кормилицы, и т. д.³

β. Затем Платон показывает нам моменты реализованными здесь в сословиях как нравственные свойства, которыми обладают отдельные лица и которые составляют сущность этих лиц; показывает нам расчлененное на свои всеобщие определенности простое нравственное понятие. Ибо как на результат этого различения сословий он указывает на то, что посредством такого организма все *добродетели* наличны и живы в государстве. Он различает четыре добродетели,⁴ и они получили впоследствии название кардинальных добродетелей.

αα. *Первой* добродетелью является *мудрость* (*σοφία*) и наука; государство, обладающее такой добродетелью, будет мудрым и хорошо разбирающимся, и таковым оно будет не благодаря имеющимся в нем многообразным знаниям, относящимся к многим единичным низким занятиям, составляющим достояние простолюдины, как, например, кузнечное искусство, земледелие (ремесленные и камеральные науки, как мы выразились бы), а благодаря истинным наукам, имеющим свою реальность в том сословии начальников и правителей, которые указывают государству, как ему лучше всего вести себя внутри самого

¹ Следуя этим платоновским указаниям, Гегель в своем раннем философско-правовом опыте (Werke, Bd. I., S. 380—381) объединил эти два сословия в одно, которое он позднее (Werke, Bd. VIII. S. 267) назвал всеобщим сословием. Но «другое» (как выражается Гегель в первом произведении), еще оставшееся у Платона сословие, Гегель в обоих произведениях делил на два сословия: на второе (занимающееся городскими промыслами) и третье сословие (земледельцы). (Примечание издателя.)

² Plat., De Republica, II, p. 369 — 376 (p. 79 — 93); III, p. 414 (p. 158—159).

³ Plat., De Republica, V, p. 463 (p. 241); p. 460 (p. 236).

⁴ Plat., De Republica, IV, p. 427 — 428 (p. 179 — 181).

себя и в отношении других государств. Это разумение есть, собственно говоря, достояние лишь незначительнейшей части общественного союза.¹

ββ. Вторую добродетель составляет *мужество* (ἀνδρία,) которое Платон определяет следующим образом: оно есть твердое отстаивание справедливого и соответствующего законам мнения о том, чего следует опасаться, и оно есть такое твердо составленное мнение, которое упрочилось в душе, так что ни вождения, ни удовольствия не могут его поколебать. Этой добродетели соответствует сословие воинов.²

γγ. Третью добродетель составляет *умеренность* (σωφροσύνη), власть над вождениями и страстями, которая распространена, как некая гармония, по всему целому, так что и более сильные, и более слабые люди, будут ли они слабее или сильнее умом, физической силой, количеством, богатством или чем бы то ни было другим, действуют вместе для осуществления одной и той же цели и согласуются друг с другом. Эта добродетель, следовательно, не ограничена частями государства, подобно мудрости или богатству, а обща правителям и управляемым, распределена между ними как некая гармония, составляет добродетель всех сословий.³ Несмотря на то, что эта умеренность есть та гармония, в которой все действует для достижения единой цели, она все же есть, собственно говоря, добродетель третьего сословия, на долю которого выпадает доставление средств для удовлетворения потребностей и труд, хотя на первый взгляд эта добродетель как будто ему не соответствует. Но эта добродетель и состоит именно в том, что никакой момент, никакая определенность или единичность не изолируется; в частности же в области морали эта добродетель состоит в том, что никакая потребность не превращает себя в сущность и, следовательно, не становится пороком. Труд и есть как раз этот момент деятельности, ограничивающейся единичным, которая, однако, сводится к всеобщему и существует для него. Стало быть, если эта добродетель и всеобща, то она все же более всего находит применение в отношении третьего сословия, единственно лишь которое должно быть гармонизировано, так как оно не обладает той абсолютной гармонией, которою другие сословия обладают в самих себе.

δδ. Четвертой добродетелью, наконец, является *справедливость*, о которой с самого начала шла у Платона речь. Эту добродетель мы находим в государстве (как добропорядочность), когда каждый

¹ Plat., De Republica, IV, p. 428 — 429 (p. 181 — 182).

² Plat., De Republica, IV, p. 429 — 430 (p. 182 — 185).

³ Plat., De Republica, IV, p. 430 — 432 (p. 185 — 188).

отдельный человек печется лишь об одном имеющем отношение к государству предмете, к которому он наиболее пригоден по своим природным задаткам, так что каждый занимается не многообразными вещами, а тем, чем ему надлежит заниматься: молодые и старики, женщины, свободные, рабы, ремесленники, правители и управляемые. Относительно этого мы должны, во-первых, заметить, что Платон ставит здесь справедливость наряду с другими моментами, и она, таким образом, кажется одним из четырех определений. Но это сопоставление он берет назад своим указанием, что она именно и есть та добродетель, которая сообщает силу другим добродетелям, умеренности, мужеству и мудрости, силу, дающую им возможность возникнуть и поддерживать свое существование после того, как они возникли. Поэтому он и говорит, что справедливость уже окажется самостоятельно существующей, когда будут налицо другие добродетели.¹ Выражая это более определенно, следует сказать, что понятие справедливости есть основа, идея целого, которое разделено органически внутри себя таким образом, что каждая часть существует лишь как момент в целом и целое существует посредством нее; таким образом, в этом целом вышеуказанные сословия, или свойства, суть именно только моменты. Лишь справедливость есть это всеобщее, пронизывающее; но она, следовательно, есть вместе с тем для-себя-бытие каждой части, которой государство дает возможность проявлять себя самостоятельно.

Из этого явствует, во-вторых, что Платон понимал под справедливостью не право собственности, как это обычно имеет место в науке о праве, а понимал под нею достижение духом в его целостности права как наличного бытия свей свободы. В собственности моя личность налична в высшей степени абстрактно, налична моя совершенно абстрактная свобода. Определения этой науки о праве Платон считает в целом совершенно излишним (*De Republica*, IV, p. 425 Steph.; p. 176 Bekk.). Мы, правда, находим также и у него законы о собственности, полиции и т. д., «но, — говорит он, — давать законы об этих вещах благородным и прекрасным людям не стоит труда». И действительно, каким образом будем изобретать относительно этих вещей божественные законы, если этот материал сам по себе содержит в себе лишь случайности? В книгах «О законах» он также рассматривает главным образом нравственное; однако там он несколько больше

¹ *Plat.*, *De Republica*, IV, p. 432 — 433 (p. 188 — 199).

уделяет внимания этим вопросам. Но так как, согласно Платону, справедливость есть скорее вся сущность, которая для отдельного лица получает тот смысл, что каждый должен наилучшим образом научиться тому и заниматься тем, к чему он предназначен от рождения, то отдельный человек достигает того, на что он имеет право, лишь как определенная индивидуальность; лишь таким образом он принадлежит к всеобщему духу государства и приходит в нем к своему всеобщему, как к всеобщему некоего данного человека. В то время как право есть всеобщее с некоторым определенным содержанием и оно, следовательно, представляет собой лишь формально всеобщее, здесь это содержание есть определенная полная индивидуальность; оно — не та или другая вещь, принадлежащая мне благодаря случайности владения, а моим подлинным достоянием здесь является развитое обладание и пользование моей природой. Справедливость отдает вообще должное каждому особенному определению и возвращает его вместе с тем в целое; благодаря тому, что частные свойства каждого индивидуума необходимо должны достигнуть полного развития и осуществления, каждый оказывается на своем месте и исполняет свое назначение. Справедливость, согласно ее истинному понятию, означает, следовательно, для нас свободу в субъективном смысле, потому что она означает, что разумное получает существование, а так как это право, право свободы получить существование, всеобщее, то Платон ставит справедливость на самом верху, как определение целого, в том смысле, что разумная свобода получает существование посредством организма государства, — существование, которое затем, как необходимое, есть некоторый вид существования природы.

γ. Особенный субъект в качестве субъекта обладает также этими свойствами в самом себе; и эти *моменты субъекта* соответствуют трем реальным моментам государства. Что, таким образом, в идее государства имеется ритм, тип, — это есть великая и прекрасная основа платоновского государства. Эту третью форму, в которой он обнаруживает вышеуказанные три момента, Платон определяет следующим образом. В субъекте, во-первых, появляются потребности, *возжеления* (ἐπιθυμίαι), как, например, голод и жажда; каждая из этих потребностей имеет своим предметом нечто определенное и хочет достигнуть только этого чего-то определенного. Труд для удовлетворения возжелений соответствует назначению третьего сословия. Но вместе с тем в сознании каждого отдельного человека находится, *во-вторых*, нечто другое, задерживающее и препятствующее удовлетворению

этих вожделений, нечто одерживающее верх над искушением удовлетворить их; это есть *разум* (λόγος). Этому соответствует сословие правителей, мудрость государства. Кроме этих двух идей души, существует еще и нечто *третье*, гнев (θυμός), который отчасти родственен вожделениям, но вместе с тем также и ведет борьбу с последним и помогает разуму. «Иногда бывает так, что когда человек совершил несправедливость по отношению к другому человеку и этот последний заставил его выносить голод и жажду, причем он думает, что тот в праве заставляя его страдать, то чем он благороднее, тем менее он будет впадать в гнев против этого человека. Иногда же бывает и так, что если он претерпевает несправедливость, то в нем закипает гнев и он выступает на защиту того, что справедливо, и он терпит и побеждает голод и холод и другие неприятности, идущие против вожделений, и не отказывается от справедливого, пока он не добьется его осуществления или найдет смерть, или будет успокоен доводами, подобно тому как собаку успокаивает пастух». Гнев соответствует в государстве сословию храбрых защитников; подобно тому как последние берутся за оружие для защиты разума государства, так и гнев оказывает помощь разуму, если он не испорчен дурным воспитанием. Таким образом, мудрость государства — та же самая, что и мудрость отдельного лица, и точно так же и гнев в государстве есть тот же самый, что и гнев отдельного лица. И это верно также и относительно остальных добродетелей: умеренность есть согласие друг с другом отдельных моментов естественного; справедливость во внешних поступках есть исполнение каждым человеком того, что он должен делать; внутри же человека справедливость есть достижение должного каждым моментом духа и не вмешательство в дела других моментов, а предоставление им свободы действия.¹ Мы имеем, таким образом, умозаключение трех моментов, в котором для себя сущий, обращенный против предметного гнев образует средний член между всеобщностью и единичностью, как возвращающаяся в себя и отрицательно деятельная свобода. И здесь также, где Платон не осознает, как в «Тимее», своей абстрактной идеи, она все же в действительности скрыто присутствует, и все формируется соответственно ей. Это — абрис того плана, согласно которому Платон ведет все свое исследование. Характер осуществления им этого плана является деталью, которая сама по себе взятая не представляет для нас интереса.

¹ Plat., De Republica, IV, p. 437 — 443 (p. 198 — 210).

б. Во-вторых, Платон указывает затем средства к сохранению государства. Так как, вообще говоря, весь общественный союз зиждется на нравах и обычаях, как на ставшем природой духе отдельных лиц, то спрашивается именно: каким образом Платон достигает того, чтобы для каждого гражданина занятие, являющееся его назначением, стало его собственным бытием и существовало как нравственное деяние и воля индивидуума, — каким образом достигает Платон того, чтобы каждый из этих индивидуумов покорно занимал указанное ему место? Главная задача состоит в том, чтобы их к этому *воспитывать*. Платон хочет породить эти нравы непосредственно в индивидуумах, сначала и преимущественно — в стражах, образование которых, следовательно, составляет одну из важнейших частей всего плана и составляет основу государства. Ибо так как стражам предоставлена как раз забота о порождении этих нравов посредством сохранения закона, то в законах должно быть также обращено особенное внимание на воспитание и, значит, также и на воспитание воинов. Как будет обстоять дело с промысловым сословием, это мало заботит государство: «Ибо будут ли сапожники дурны и испорчены и лишь казаться тем, чем они должны быть, это не составляет большого несчастья для государства».¹ Но образование правителей должно состоять преимущественно в преподавании им науки философии, которая представляет собою знание всеобщего, само по себе сущего. Платон при этом обзревает отдельные образовательные средства: религию, искусство, науку. Далее он говорит подробнее также о том, в какой мере должны допускаться в качестве образовательных средств музыка и гимнастика. Но поэтов, Гомера и Гезиода, он изгоняет из своего государства, потому что он находит недостойными их представления о боге.² Ибо в то время начали серьезно подвергать критическому рассмотрению веру в Юпитера и гомеровские рассказы, поскольку такие частные изображения принимались как всеобщие максимы и божественные законы. На известной ступени культуры детские сказки представляют собою нечто невинное; но если требуют, чтобы они были положены в основание истинности нравственных максим в качестве закона, имеющего силу для настоящего времени (например, в писаниях израелитов, в Ветхом завете, истребление народов, представленное как масштаб в народном праве; бесчисленные позорные дела, совершенные человеком

¹ *Plat.*, De Republica, IV, p. 421 (p. 167 — 168).

² *Plat.*, De Republica, II, p. 376 — III; p. 412 (93 — 155); V, 472 — VII, fin. (p. 258 — 375).

божиим Давидом; жестокости по отношению к Саулу, совершенные в лице Самуила жречеством), тогда наступает время низвести их на степень чего-то, отошедшего в прошлое, чего-то лишь исторического. Далее Платон требует таких введений в законы, в которых граждан следует увещивать выполнять свои обязанности, убеждать в правильности законов¹ и т. д., в необходимости выбирать наиболее превосходное, короче — в которых должен быть указан путь нравственности.

Здесь, однако, получается порочный круг: публичная государственная жизнь существует через нравы, а нравы, наоборот, существуют через учреждения. Нравы не должны быть независимы от учреждений, т. е. учреждения не должны быть направлены на создание нравов только посредством воспитательных заведений, религии. Именно учреждения должны рассматриваться как то первое, посредством чего рождаются нравы, ибо последние суть тот способ, каким учреждения существуют субъективно. Сам Платон дает понять, какое значительное несогласие он ожидает встретить. И еще в наше время видят обыкновенно недостаток его воззрения в том, что он слишком идеалистичен, однако его недостаток заключается скорее в том, что он слишком мало идеалистичен. Ибо, если разум есть всеобщая сила, а последняя существенно духовна, то в состав духовного и входит субъективная свобода, которая выступила уже в философии Сократа. Разумность, следовательно, должна быть, согласно Платону, основой закона, и она в целом и является такой основой; но, с другой стороны, совесть, собственное убеждение — кратко говоря, все формы субъективной свободы — также существенно содержатся в ней. Эта субъективность сначала противостоит законам, разуму государственного организма, как абсолютной власти, которая стремится присвоить себе представленный семьей, индивидуум, посредством внешней необходимости потребностей, в которой, однако, есть самостоятельный разум. Индивидуум исходит из субъективности свободного произвола, примыкает к целому, избирает себе сословие и порождает себя таким путем как нравственный факт. Но у Платона этот момент, это движение индивидуума, этот принцип субъективной свободы отчасти не принят во внимание, отчасти же даже намеренно нарушается, потому что субъективная свобода действовала как нечто такое, что приводило к гибели Греции; он поэтому рассматривает лишь, как наилучшим образом организовать государство, а не вопрос, как создать наи-

¹ *Plat.*, De Legibus, IV, p. 722 — 723 (p. 367 — 369).

лучшую субъективную индивидуальность. Перешагнув за пределы принципа греческой нравственности, которая в своей субстанциальной свободе не в силах была вынести расцвета субъективной свободы, платоновская философия вместе с тем ухватывается за этот принцип греческой нравственности и даже идет еще дальше в направлении последнего.

с. Что же касается, *в-третьих*, этой точки зрения исключения принципа субъективной свободы, то это одна из главных черт платоновского государства. Дух последнего состоит существенно в том, что все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди.

α. В соответствии с этим определением, требующим исключения принципа субъективности, Платон, *во-первых*, не позволяет индивидуумам *избирать* себе *сословие*, между тем как мы требуем этого как необходимой составной части свободы. Но в платоновском государстве не рождение отделяет друг от друга сословия и предназначает для них отдельных лиц, а каждый человек подвергается испытанию правителями государства, как старейшими первого сословия, которые отдают в воспитание индивидуумов, и эти правители производят отбор, смотря по тому, какими данное лицо обладает прирожденными умениями и задатками, указывая каждому определенное дело, которым он должен заниматься.¹ Это находится в полном противоречии с нашим принципом, ибо хотя мы считаем правильным, что для того, чтобы быть членом известного сословия, требуются особые соответствующие способности и умения, все же у нас остается делом склонности, в какое сословие данный человек вступит, и посредством этой склонности, как некоторого кажущегося свободным выбора, сословие создает себя для самого себя. Но мы не позволяем ни того, чтобы нам предписало этот выбор другое лицо, ни того, чтобы оно мне, например, сказало: «Так как ты ни для чего лучшего не годишься, то ты должен сделаться ремесленником». Каждый может у нас сам попробовать определить свое место; мы должны ему позволить поставить вопрос о себе как о субъекте, а также и разрешать этот вопрос субъективно, по собственному произволу, сообразуясь, кроме того, с внешними обстоятельствами; мы не должны, следовательно, ставить ему препятствия, если он, например, скажет: «я хочу отдаться науке».

¹ Plat., De Republica, III, p. 412 — 415 (p. 155 — 161).

β. Далее из этого определения вытекает, что Платон (*De Republica*, III, p. 416 — 417 Steph.; p. 162 — 164 Bekk.) в своем «Государстве» точно так же упраздняет вообще принцип *частной собственности*. Ибо в нем единичность, единичное сознание становится абсолютным, или, иными словами, лицо рассматривается как существующее в себе без всякого содержания. В праве, как таковом, я получаю признание как данное лицо, само по себе взятое. Все пользуются таким признанием, и я пользуюсь признанием лишь потому, что все пользуются признанием, или, иначе говоря, я пользуюсь признанием лишь в качестве всеобщего, но содержанием этого всеобщего служит фиксированная единичность. Если в праве дело идет о праве как таковом, если судьям при тяжбе все равно, будет ли тот или другой владеть данным домом, и тяжущимся сторонам также вовсе не важно обладание той вещью, из-за которой спорят, а важно лишь право для права (подобно тому как для морали важно исполнение долга лишь ради долга), то за эту абстракцию крепко ухватываются и абстрагируются от содержания реальности. Но для философии сущность есть не абстракция, а единство всеобщего и реальности или его содержания. Поэтому важно и значимо содержание лишь постольку, поскольку оно положено во всеобщем как отрицательное, стало быть, лишь постольку, поскольку оно возвращается, а не само по себе. Поскольку я пользуюсь вещами, — не поскольку я ими обладаю как собственностью или поскольку они мною считаются сущими, фиксированными во мне как фиксированном, — они находятся в живом отношении ко мне. У Платона второе сословие (сравни выше стр. 210, примечание) занимается ремеслами, торговлей, земледелием и доставляет все необходимое всеобщему, не приобретая собственности посредством своей работы; целое же представляет собою одну семью, в которой каждый делает указанное ему дело, но продукт работы принадлежит всем сообща, и каждый от продукта своего труда, равно как от продукта труда всех других, получает то, что ему нужно. Собственность есть некое владение, принадлежащее мне как данной личности, владение, в котором моя личность, как таковая, достигает своего осуществления, своей реальности; поэтому Платон и исключает собственность из своего государства. Но остается невыясненным, каким образом получится стимул к деятельности, необходимой для развития промыслов, если нет надежды на частную собственность; ибо в том факте, что я являюсь деятельной личностью, ведь подразумевается, наоборот, моя способность обладать собственностью. Что при отсутствии

частной собственности, как утверждает Платон (De Republica, V, 464 Steph.; 243 — 244 Bekk.), будет положен конец всем спорам, разногласиям, вражде, корыстолюбию и т. д., это можно в общем легко себе представить. Но это лишь второстепенное следствие данного факта по сравнению с высшим и разумным принципом права собственности, и свобода существует лишь постольку, поскольку личность имеет право обладать собственностью. Мы видим, таким образом, что Платон сознательно сам изгоняет из своего государства субъективную свободу.

γ. По той же причине Платон, наконец, упраздняет и институт *брака*, потому что последний есть союз, в котором два лица разных полов взаимно принадлежат навсегда друг другу также и вне чисто природной связи между ними. Платон не дает возникнуть в своем государстве семейной жизни, — не дает возникнуть тому своеобразию, благодаря которому семья составляет самостоятельное целое, — потому что семья есть лишь расширенная личность, есть лежащая внутри природной нравственности исключительная связь с другим лицом, которая хотя и есть нравственность, но такая нравственность, которая свойственна индивидууму как единичности. Но, согласно понятию субъективной свободы, семья столь же необходима индивидууму и даже можно сказать свята, как и собственность. Платон, напротив, заставляет отнять детей у матерей тотчас же после рождения, собрать их в специально устроенном заведении, питать их молоком кормилиц, взятых из среды разрешившихся от бремени матерей, и давать им общее воспитание, причем воспитывать их следует именно так, чтобы ни одна мать не могла больше узнать своего ребенка. Свадьбы, правда, будут существовать в его государстве и каждый будет иметь свою жену, но это должно происходить так, чтобы совместная жизнь мужа и жены не предполагала взаимной личной склонности и чтобы индивидуумы предназначались друг для друга не потому, что они друг другу нравятся. Женщины должны рожать в этом государстве между двадцатью и сорока годами, а мужчины должны жениться и быть женатыми в возрасте от тридцати и до пятидесяти пяти лет. Чтобы воспрепятствовать кровосмешению, все дети, родившиеся в то время, когда данный мужчина был женат, должны называться его детьми.¹ Женщины, главным назначением которых является семейная жизнь, здесь лишены этой своей почвы. Отсюда естественное последствие в платоновском государстве: так как семья

¹ Plat., De Republica, V, p. 457 — 461 (p. 230 — 239).

здесь уничтожена и женщины уже не ведут домашнего хозяйства, то они уже не являются также и частными лицами и принимают образ жизни мужчины, как всеобщего индивидуума в государстве. И Платон заставляет поэтому женщин исполнять, так же как и мужчин, все мужские работы и даже выступать вместе с мужчинами на войну. Таким образом, он ставит их почти на одинаковую ногу с мужчинами, но не питает, однако, большого доверия к их храбрости, ставя их лишь в задних рядах, и не как резерв, а как арьергард, чтобы вселить во врага страх, по крайней мере, своей численностью, в случае нужды также и спешить на помощь.¹

Вот — основные черты платоновского государства; его отличительный характер состоит в том, что в нем подавляется принцип единичности, и может казаться, что этого требует идея, что именно в этом заключается вообще противоположность между философией и обычным представлением, которое признает значение единичного и, таким образом, даже в государстве, представляющем собою реальный дух, рассматривает право собственности, защиту личности и собственности как основу целого. В том-то, однако, и состоит ограниченность платоновской идеи, что она выступает лишь как абстрактная идея. На самом же деле истинная идея именно и состоит в том, что каждый момент сполна реализуется, воплощается и делает себя самостоятельным, и в своей самостоятельности все же представляет собой для духа некое снятое. В результате этой идеи единичность необходимо должна реализоваться сполна, обладать своим особым поприщем, своей особой областью в государстве и вместе с тем все же раствориться в последнем. Элементом государства является семья, т. е. она есть природное, лишенное разума государство; этот элемент, как таковой, не должен отсутствовать. А затем идея государства, основанного на разуме, должна реализовать моменты своего понятия так, чтобы они стали условиями, чтобы нравственная субстанция распадалась на массы, подобно тому как телесная субстанция распадается на внутренние и внешние органы, каждый из которых живет своей особой, отличающейся своеобразием жизнью, но все вместе составляют лишь одну жизнь. Государство вообще, целое, должно наконец проникать собою все. Но в такой же мере формальный принцип права, как абстрактная всеобщность личности, с единичным существом как сущим содержанием, должен проникать собою все целое; однако есть

¹ *Plat.*, De Republica, V, p. 451 — 457 (p. 219 — 230); p. 471 (p. 257).

одно сословие, преимущественно перед всеми другими воплощающее этот принцип. Таким образом, должно существовать сословие, у которого собственность постоянна и непосредственна, у которого владение участком земли носит такой же непосредственный и устойчивый характер, как обладание своим собственным телом; и должно существовать также и сословие, которое только приобретает собственность, для которого она представляет собою не такое непосредственное владение, а постоянно переходящее от одного к другому и меняющееся имущество. Эти два сословия народ предоставляет, как часть самого себя, принципу единичности и отдает здесь власть праву, предоставляя ему искать постоянства, всеобщего, «в себе» в том принципе, который является, наоборот, принципом подвижности. Этот принцип должен обладать всей полнотой своей реальности; он должен встречаться также и как собственность. В том-то и состоит истинно реальный дух, что каждый момент получает свою полную самостоятельность, и сам он получает свое инобытие в полном безразличии бытия. К этому природа неспособна; за исключением великих систем, она не может производить самостоятельную жизнь в своих частях и быть представительницей этой жизни.¹ В том-то, как мы увидим в другом месте, и заключается великий шаг вперед, сделанный современным миром по сравнению с античным, его превосходство над античным миром, что в последнем предметное получает большую и даже абсолютную самостоятельность, но по этой же самой причине тем с большим трудом возвращается под единство идеи.

Отсутствие субъективности есть недостаток, присущий самой греческой нравственной идее. Принцип, выступивший впервые у Сократа, существовал до сих пор лишь как нечто подчиненное; теперь он должен стать также абсолютным принципом, необходимым моментом самой идеи. Посредством исключения собственности, семейной жизни, упразднения произвола при выборе сословия, т. е. упразднения всех тех определений, которые связаны с принципом субъективной свободы, Платон надеется закрыть доступ всем страстям. Он верно понял, что порча греческой жизни происходит от того, что индивидуумы, как таковые, стали выдвигать вперед и отстаивать свои цели, склонности и интересы и позволили им подчинить себе общий дух. Но так как христианская религия делает этот принцип необходимым, — в христианской религии душа отдельного человека является абсолютной

¹ Ср. *Hegel, Werke, B. I, S. 383—386. Прим. издателя.*

целью и, таким образом, вступает в мир как необходимая в понятии духа, — то мы видим, что платоновское государственное устройство не могло выполнить высшего требования, предъявляемого нравственному организму. Платон не признавал знания, хотения, решения отдельного лица, не признавал за ним права стоять на собственных ногах и не умел совместить это право со своей идеей. Но справедливость столь же требует, чтобы также и этот принцип получил подобающее ему место, сколь и требует высшего растворения этого принципа и его гармонии со всеобщим. Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной свободной воли отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла в особенности Руссо, — принцип, гласящий, что необходимо давать каждому отдельному лицу высказаться до конца. У Руссо этот противоположный принцип доведен до крайности и выступает во всей своей односторонности. В противовес этому произволу и просвещению в себе и для себя всеобщее, мыслимое, должно существовать не как мудрый начальник и обычай, а как закон и, вместе с тем, как моя сущность и моя мысль, т. е. как субъективность и единичность. Люди со *своими* же интересами, со *своими* же страстями должны из самих себя породить разумное, и разумное на самом деле вступает в действительность благодаря крайней нужде, случайности, внешнему поводу.

Мы можем здесь вкратце рассмотреть еще одну знаменитую сторону платоновской философии, а именно его *эстетическое* учение, познание сущности *прекрасного*. И в этой области Платон также высказал единственно истинную мысль, что сущность прекрасного интеллектуальна, что она есть идея разума. Если он говорит о духовной красоте, то это нужно понимать следующим образом: красота, как красота, есть чувственная красота, которая не находится где-то в другом, неведомом месте, а как раз то, что в чувственном называется *прекрасным*, именно и духовно. Здесь обстоит дело точно так же, как с его идеей вообще. Подобно тому как сущность и вообще истина являющегося есть идея, так и истина являющегося прекрасного именно и есть идея прекрасного. Отношение к телесному как отношение вождения или *приятного* и *полезного* не есть отношение к телесному как к *прекрасному*; это есть отношение к нему как к тому, что *лишь* чувственно, или, другими словами, отношение единичного к единичному. Но сущностью прекрасного служит только простая идея разума, наличная чувственным образом, как некая вещь; содержанием же

этой вещи является не что иное, как эта идея.¹ Прекрасное по существу своему носит духовный характер; оно, следовательно, есть не только некоторая чувственная вещь, а действительность, подчиненная форме всеобщности, истине. Но это всеобщее также не сохраняет формы всеобщности, а всеобщее есть содержание, формой которого служит чувственный вид; и в этом и заключается определенность прекрасного. В науке всеобщее носит также и форму всеобщего или понятия; прекрасное же выступает как действительная вещь или же, когда оно выражено словами, как представление, каковое есть способ, которым материально-предметное существует в духе. Природа, сущность и содержание прекрасного познаются и оцениваются единственно лишь разумом, так как прекрасное представляет собою то же самое содержание, которым обладает философия. Но так как разум выступает в прекрасном в форме вещи, то прекрасное остается *ниже* познания, и Платон именно поэтому видел в познании истинное проявление разума, то его проявление, которое носит характер духовного.

Таково основное содержание платоновской философии. Фазис, представленный платоновской философией, носит следующие черты: *во-первых*, она излагается в случайной форме диалога, в котором благородные свободные люди ведут между собой беседу, интересуясь единственно лишь духовной жизнью теории. *Во-вторых*, собеседники, ведомые содержанием беседы, приходят к глубочайшим понятиям и прекраснейшим мыслям, подобно тому как можно наткнуться на драгоценные камни, если и не в пустыне, то во всяком случае двигаясь по песчаной дороге. *В-третьих*, в диалогах этой философии отсутствует систематическая связь, хотя все имеет своим истоком один единственный интерес. *В-четвертых*, в ней недостает вообще субъективности понятия, но, *в-пятых*, ее основу образует все же субстанциальная идея.

Философия Платона прошла две ступени развития, после чего она необходимо должна была достигнуть завершения и подняться до более высокого принципа. Всеобщее, имеющееся в разуме, должно было, *во-первых*, раздвоиться, должно было распасться на две бесконечно резкие и бесконечные противоположности — на себя и на самостоятельность личного сознания, которое существует для себя (так, например,

¹ Plat., Hippias major, p. 292 (p. 433); 295 sqq. (p. 439 sqq.); p. 302 (p. 455—456).

в Новой академии самосознание возвращается в себя и становится некоторого рода скептицизмом); это — отрицательный разум, который обращается вообще против всякого всеобщего и не умеет находить единства самосознания и всеобщего и поэтому застревает в первом. Но учение неоплатоников, во-вторых, представляет собою возвращение назад, единство самосознания и абсолютной сущности; для них бог непосредственно присутствует в разуме, само разумное познание есть божественный дух, и содержание этого познания есть сущность бога. Обе эти ступени мы будем рассматривать позднее.

В. АРИСТОТЕЛЬ.

С этим замечанием мы оставляем Платона, с которым неохотно расстаешься. Но переходя к его ученику Аристотелю, мы опасаемся, что нам придется быть еще более пространными, ибо он был одним из богатейших и глубокомысленнейших из когда-либо явившихся на арене истории научных гениев, человек, равного которому не произвела ни одна эпоха. Так как мы обладаем очень многими его произведениями, то объем материала, которым мы располагаем, еще больше; к сожалению, я, однако, не могу рассматривать Аристотеля так подробно, как он заслуживает, а должен буду ограничиваться тем, что дам общее представление о его философии и остановлюсь дольше лишь на разъяснении вопроса о том, насколько Аристотель развил дальше начатое платоновским принципом, как в отношении глубины идеи, так и в отношении широты захвата, ибо он был таким многообъемлющим и спекулятивным умом, как никто другой, хотя его метод исследования не систематичен.

Что касается *общего характера* аристотелевских произведений, мы должны сказать, что они охватывают весь круг человеческих представлений, что ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие. И в самом деле, большая часть философских наук обязана ему установлением своих отличительных особенностей и заложением своего начала. Но хотя наука, таким образом, всюду у него распадается на ряд рассудочных определений, определенных понятий, аристотелевская философия все же содержит в себе вместе с тем глубочайшие спекулятивные понятия. Аристотель придерживается также и по отношению к философии, взятой как целое, того же самого способа исследования, который он применяет в отдельных областях. Но общий характер его

философии не являет нам систематизирующего себя посредством построения целого, порядок и связь которого также принадлежат области понятия, — наоборот, ее части заимствованы из опыта и рядоположены друг с другом, так что каждая часть как раз и познается в отдельности, как определенное понятие, не включаясь в связующее движение науки. От философии, находящейся в стадии тогдашней эпохи, нельзя требовать, чтобы она вскрыла нам необходимость. Но хотя аристотелевская система выступает перед нами не как развитая в своих частях из самого понятия, и ее части лишь стоят рядом, она все же образует целостную, по существу спекулятивную философию.

Одна из причин, заставляющих быть пространным при изложении философии Аристотеля, заключается в том, что никакой другой философ не пострадал так, как Аристотель, от несправедливости совершенно бессмысленных традиций, сохранившихся относительно его философского учения и еще и поныне не потерявших своей силы, несмотря на то, что он в продолжение многих веков был учителем всех философов; ему приписывают воззрения, составляющие прямую противоположность его действительному философскому учению. И в то время как Платона много читают, сокровища аристотелевской мысли остаются в продолжение многих веков, вплоть до новейшего времени, почти неизвестными; и об Аристотеле господствуют самые ложные предрассудки. Его спекулятивных, логических произведений почти никто не знает. К естественно-научным его произведениям относились, правда, в новейшее время более справедливо, но не таково отношение к его философским воззрениям. Всеобщим распространением пользуется, например, мнение, что аристотелевское и платоновское философские учения прямо противоположны друг другу; последнее-де является идеализмом, а первое — реализмом и даже реализмом в самом тривиальном смысле этого слова. Именно, согласно этому мнению, Платон сделал принципом идеал, так что внутренняя идея, по его учению, черпает из самой себя. Напротив, согласно-де Аристотелю душа есть *tabula rasa*, она получает совершенно пассивно все свои определения из внешнего мира; его философия представляет собою поэтому эмпиризм, самое плохенькое локкианство и т. д. Но мы позднее увидим, как мало это соответствует его действительному учению. На самом деле Аристотель превосходит Платона в спекулятивной глубине, так как ему было знакомо весьма основательное умозрение, идеализм, и он остается ему верен при самом широком эмпирическом охвате.

В частности у французов существуют еще и теперь совершенно ложные воззрения относительно Аристотеля. Вот один пример, показывающий, как традиция слепо приписывает ему воззрения, не давая себе труда заглянуть в его собственные произведения, чтобы убедиться, действительно ли находится в них это воззрение: в старых эстетиках три единства драмы — единство действия, времени и места — восхваляются, как *règles d'Aristote, la saine doctrine*. Но Аристотель говорит только (*Poet.*, с. 8 et 5)¹ о единстве действия и мимоходом — о единстве времени; о третьем же единстве, о единстве места, он вовсе не говорит.

Относительно *жизненных судеб* Аристотеля мы должны сказать, что он был родом из Стагиры, фракийского города, лежавшего у Стримонийского залива, но являвшегося греческой колонией; таким образом, он, хотя и родом из Фракии, был по своему рождению грек. Эта греческая колония, вскоре после его рождения, попала, как и вся остальная страна, под владычество Филиппа Македонского. Аристотель родился в первом году 99-й олимпиады (384 г. до Р. Х.), и если Платон родился в 3-м году 87-й олимпиады (430 год до Р. Х.), то Аристотель был моложе его на сорок шесть лет. Его отец Никомах был лейб-медиком македонского короля Аминта, отца Филиппа. После смерти своих родителей, которых он рано потерял, его воспитывал некий Прорен, которого он постоянно вспоминал с благодарностью. В продолжение всей своей жизни он так дорого ценил память этого своего воспитателя, что воздвигал в его честь статуи. Он, кроме того, отплатил ему за его воспитание тем, что позднее воспитал его сына Никанора, усыновил его и сделал своим наследником. На семнадцатом году своей жизни Аристотель приехал в Афины и провел там двадцать лет в общении с Платоном.² Он имел, таким образом, лучшую возможность совершенно точно познакомиться с платоновской философией, и если мы поэтому слышим (см. ч. 1, стр. 154—155), что он ее не понял, то это уже по внешним обстоятельствам представляется

¹ При цитировании глав Аристотеля в дальнейшем изложении нами положено в основание, как и раньше, беккеровское издание; там, где в скобках стоит другая цифра на-ряду с первой, эта цифра обозначает другие издания; например, по отношению к «Органону» — издание Буле, по отношению к «Никомаховой этике» — издание Целля и Михелета и т. д. *Прим. издателя.*

² *Diog. Laërt.*, V, 1, 9, 12, 15; *Buhle*, *Aristotelis vita* (ante *Arist. Opera*, t. I), p. 81 — 82; *Ammonius Saccas*, *Aristotelis vita* (ed. *Buhle* in *Arist. Op.*, t. I), p. 43 — 44.

произвольным, совершенно необоснованным предположением. Об отношении Платона к Аристотелю и в особенности о том обстоятельстве, что Платон избрал своим преемником в Академии не Аристотеля, а Спевзиппа, близкого родственника, приводится у Диогена Лаэртция (V, 2) масса ненужных, противоречащих друг другу анекдотов. Если дальнейшее существование Академии должно было означать, что философское учение Платона будет в ней сохраняться строго в его духе, то Платон, несомненно, не мог назначить своим преемником Аристотеля; Спевзипп же был как раз тем человеком, который нужен был для этой задачи. Платон, однако, на самом деле имел своим преемником Аристотеля, ибо Аристотель излагал философию в духе Платона, но глубже и в более расширенном виде, так что он вместе с тем развил ее дальше. Чувство обиды за этот обход было якобы причиной того, что Аристотель, после смерти Платона, оставил Афины и жил три года у Гермия, династа мизийского города Атарнеи, который одновременно с ним был учеником Платона и тогда тесно подружился с ним. Гермий, независимый государь Атарнеи, попал вместе с другими абсолютными греческими властителями и республиками под иго персидского сатрапа. Гермий был даже отправлен в качестве пленного к Артаксерксу, который его без дальнейших околичностей приказал распять на кресте. Чтобы избежать подобной судьбы, Аристотель бежал с дочерью Гермия Питией, сделавшейся его супругой, в Митилены и жил там в продолжение некоторого времени. Гермия же он воздвиг статую в Дельфах с надписью, которая еще сохранилась для нас. Из нее явствует, что Гермий попал в руки персов благодаря коварной хитрости и измене. Аристотель прославил его имя также и гимном к добродетели, который тоже дошел до нас.¹

Из Митилен он был приглашен (олимп. 109, 2; 243 год до Р. Х.) Филиппом Македонским взять на себя воспитание Александра, которому тогда было пятнадцать лет. Филипп уже раньше пригласил его для этой цели в знаменитом письме, которое он ему написал после рождения Александра: «Знай, что у меня родился сын; но я менее благодарен богам за то, что они мне его дали, чем за то, что они ему позволили родиться в твоё время. Ибо я надеюсь, что твоя забота и твои поучения сделают его достойным его будущего государства».²

¹ *Diog. Laërt.*, V, 3 — 4, 7 — 8; *Buhle*, *Aristot. vita*, p. 90 — 92.

² *Aristotelis Opera* (ed. Pac., Aurel. Allobrog. 1607), t. I, in fine: *Aristotelis Fragmenta* (cp. *Stahr*, *Aristotelia*, Th. I, S. 85 — 91).

Оказаться воспитателем Александра в истории это во всяком случае — блестящая судьба; Аристотель пользовался при этом дворе необычайным благорасположением и уважением Филиппа и Олимпии. Что вышло из воспитанника Аристотеля, это всем известно, и величие духа и подвигов Александра так же, как и его постоянное дружеское отношение к своему учителю, представляло бы собой самое лучшее свидетельство успеха и духа этого воспитания, если бы Аристотель нуждался в таком свидетельстве. Воспитание Александра служит полным опровержением пустой болтовни о практической непригодности спекулятивной философии. Аристотель также нашел в лице Александра куда более достойного воспитанника, чем Платон в лице Дионисия. Платона интересовало его государство, созданный им идеал государства. Он вступает в сношения с лицом, которым этот идеал, как он надеялся, будет осуществлен. Отдельное лицо было для него, таким образом, лишь средством и постольку оно было для него безразлично. У Аристотеля, напротив, это намерение отпадало; он имел перед собою лишь данное лицо, и его целью было развить индивидуальность этого лица как таковую. Аристотель известен как глубокий, основательный, абстрактный метафизик, и само собой разумеется, что он относился серьезно к воспитанию Александра. Что Аристотель не относился к Александру именно в духе обычного поверхностного воспитания принцев, этого можно отчасти ожидать без всяких фактических подтверждений, если иметь в виду серьезный ум Аристотеля, который прекрасно знал, что есть истина вообще и истина в воспитании в частности. Отчасти же это явствует из следующего внешнего обстоятельства: услышав во время разгара своего завоевательного похода, что Аристотель опубликовал спекулятивные (метафизические) произведения, в которых он изложил некоторые свои акроаматические учения, Александр написал ему из глубины Азии порицающее письмо; в этом письме Александр говорит, что Аристотель не должен был сделать известным простонародью то, что их свело вместе. Аристотель на это ответил, что, хотя он и опубликовал эти учения, они все же, как и раньше, остаются как бы неопубликованными.¹

Здесь не место дать оценку Александра как исторической личности. Можно приписывать в воспитании Александра влиянию философского преподавания Аристотеля то обстоятельство, что природно-

¹ *Aulus Gellius, Noctes Atticae, XX, 5.*

в нем, — великие его духовные задатки, — было освобождено также и внутренне и поднято до полной самосознательной самостоятельности, которую мы видим в поставленных им себе целях и совершенных им подвигах. Александр достиг той полной уверенности в самом себе, которую дает лишь бесконечная смелость мысли, и независимости от особенных, ограниченных планов, равно как и возведения последних в совершенно всеобщую цель, состоявшую в том, чтобы создать на земле всеобъемлющую общественную жизнь и общественные сношения посредством образования государств, которые были бы изъяты из-под влияния случайных индивидуальностей. Александр, таким образом, осуществил план, уже задуманный его отцом, план, состоявший в том, чтобы, став во главе греков, отомстить Азии за Европу и подчинить ее Греции. Таким образом, подобно тому как единственный раз в начале греческой истории греки объединились для ведения войны с Троей, так и в конце своеобразной греческой истории мы видим снова такое же объединение. При этом Александр как бы отомщает вместе с тем за вероломство и жестокость персов по отношению к другу Аристотеля — Гермия. Но Александр, кроме того, распространил по Азии греческую культуру, чтобы поднять как бы на уровень греческого мира эту обуреваемую дикими страстями, способную только на разрушение, раздираемую внутренними несогласиями, в высшей степени некультурную смесь народов, эти страны, впавшие в полную духовную расслабленность, духовное отрицание и вырождение. И если говорят, что он был лишь завоевателем, который не сумел создать прочного царства, так как после его смерти его царство тотчас же снова распалось, то это, пожалуй, верно, если будем смотреть на дело поверхностно, — если именно будем иметь в виду лишь тот факт, что власть не осталась в его роде. Но власть греков осталась. Александр, следовательно, основал обширную азиатскую империю не для своих потомков, а для греческого народа, ибо, начиная с его времени, греческая культура и наука пускают там корни. Малоазийские греческие царства и в особенности египетское царство были в продолжение столетий очагами науки, и влияние этой науки простиралось, вероятно, до Индии и Китая. Мы, правда, определенно не знаем, действительно ли индусы получили таким путем лучшее, что есть в их науках; но все же вероятно, что точная астрономия индусов получена ими от греков. Сирийское царство, которое простиралось глубоко в Азию до пределов греческого царства в Бактрии, было, без сомнения, тем пунктом, откуда через

поселенные там греческие колонии были принесены в континентальную Азию, в Китай, те тощие научные знания, которые там сохранились как традиции, но не дали плодов. Ибо китайцы, например, до такой степени неумелы, что не могут составить календаря и, повидимому, неспособны к какой бы то ни было самостоятельной научной мысли. Они, кроме того, показывали европейцам древние инструменты, которые совершенно не подходили для каких бы то ни было их работ; и прежде всего напрашивается предположение, что они пришли к ним из Бактрии. Высокое мнение о науках индусов и китайцев, таким образом, ошибочно.

Согласно Риттеру (*Erdkunde*, т. II, стр. 839 первого издания), Александр предпринял поход не только с завоевательными целями, но был проникнут убеждением, что он — бог. Я не думаю, чтобы Аристотель вложил в душу Александра мысль о завоевании Азии, связав ее еще с каким-либо другим восточным воззрением. Риттер именно указывает, что на Востоке имя Александр существует еще и теперь в форме: Искандра и также в форме Дуль-к-ар-нейн, что означает: человек с двумя рогами, т. е. точно так же, как Юпитер Аммон является изображением древнего восточного героя. Возникает вопрос, не притязали ли македонские короли на обладание этой страной, ссылаясь на свое происхождение от героического рода древней Индии, чем можно было бы также объяснить поход Диониса из Фракии в Индию. Таким образом, возникает дальнейший вопрос: «не было ли знание этого факта той основной религиозной идеей, которая овладела душой молодого героя, когда он перед своим походом в Индию нашел расположенные на берегу реки Истра индусские государства жрецов, в которых учили, что душа бессмертна. И уже наверное не без совета Аристотеля, который через Платона и Пифагора был посвящен в индусскую мудрость, Александр предпринял свой поход в Индию, посетив сначала оракул Аммониев (теперь Сива), разрушив затем персидское царство и сжегши Персеполь, город, издавна бывший врагом индусского учения о богах, чтобы отомстить за все насилия, совершенные уже Дарием над буддийцами и их единоверцами». Это — остроумная комбинация, возникающая на почве основательного изучения связи между восточными и европейскими идеями и более возвышенной точки зрения на историю. Однако, во-первых, это предположение не имеет опоры в исторических фактах, которыми я руководжусь: поход Александра носит совершенно другой исторический характер, носит военный и политический характер и, помимо этого, имеет мало общего с его походом в Индию, — он явно

представляет собою завоевательный поход. Метафизика и философия Аристотеля, во-вторых, совершенно далеки от того, чтобы признавать такой обман, такого рода мечтательные фантазии. В-третьих, позднейшее возвеличение Александра восточной фантазией, превращение его во всеобщего героя и бога вовсе не удивительно; далай-лама еще и теперь почитается таковым, и бог и человек вообще не так чужды и далеки друг от друга. Да и кроме того, Греция прокладывала себе путь к идее бога, ставшего человеком именно не как отдаленная чуждая статуя, а как бог, присутствующий в безбожном мире; Дмитрий Фалерийский и другие вскоре после эпохи Александра на самом деле почитались как боги и были предметом поклонения в Афинах. Да и помимо этого разве бесконечное не было теперь перемещено в самосознание? В-четвертых, буддисты не интересуют Александра, и в его походе в Индию мы их совершенно не встречаем. Разрушение же Персеполя находит себе достаточное оправдание как греческая месть за то, что Ксеркс разрушал храмы в Греции и в особенности в Афинах.

Совершая это великое дело, Александр, этот, стоявший во главе Греции, величайший человек, не забывал вместе с тем о науке и искусстве. Подобно тому как в новейшее время, мы не раз видели воинов, думавших во время совершавшихся ими походах о науке и искусстве, так и Александр распорядился, чтобы Аристотелю присылали либо в натуре, либо изображения и описания всех новых животных и растений, которые будут найдены в Азии. Это уважение, которое питал к нему Александр, доставило Аристотелю прекраснейший случай собрать сокровища, давшие ему возможность изучить природу. Плиний (*Histor. natur.*, VIII, 17, ed. Bip.) рассказывает, что Александр приказал нескольким тысячам человек, занимавшимся охотой, ловлей рыб и птиц, а также надсмотрщикам зоологических садов, птичников и прудов персидского царства отовсюду доставлять Аристотелю все достопримечательное. Таким образом, поход Александра в Азию имел своим ближайшим последствием для Аристотеля то обстоятельство, что для него сделалось возможным стать создателем естественной истории и написать, по сообщению Плиния, «Естественную историю» в пятидесяти книгах.

После того как Александр начал свой поход в Азию, Аристотель возвратился в Афины и выступил как учитель, открыв школу в Ликее, парке для прогулок, устроенном Периклом, чтобы служить местом упражнений новобранцев. Ликей состоял из храма, посвященного

Аполлону Ликейскому, и мест прогулок (περίπατος), имеющих оживленный вид благодаря деревьям, источникам и колоннадам. Именно от этих мест прогулок его школа получила название перипатетиков, а не от беготни его, не от того, что он якобы чаще всего читал свои лекции прогуливаясь. Он прожил в Афинах в качестве преподавателя тринадцать лет. Но после смерти Александра разразилась буря, плод неудовольствия, назревшего, повидимому, давно, но сдерживаемого из страха перед Александром, — Аристотеля обвинили в неуважении к богам. Подробности излагаются источниками различно и согласно некоторым из них, ему, между прочим, ставилась в вину хвалебная песнь Гермию и надпись на посвященной последнему статуе. Увидев приближение этой бури, он бежал в Халкиду, город, расположенный на острове Эвбее, нынешнем Негропонте, чтобы, как он сам выразился, не дать афинянам повода еще раз согрешить против философии. Там он в следующем году умер на шестьдесят третьем году своей жизни в 3 году 114-й олимпиады (322 г. до Р. Х.).¹

Источниками, по которым мы знакомы с философией Аристотеля, являются его собственные произведения. Однако, когда мы внимательно рассматриваем внешнюю судьбу и характер этих произведений, то нам начинает казаться, что знакомство с ним по этим произведениям очень затруднительно. Здесь я не могу пускаться в более подробное рассмотрение этого обстоятельства. Диоген Лаэртций (V, 21 — 27) приводит названия очень многих его произведений, но по ним мы не всегда можем точно знать, какое из еще существующих произведений здесь разумеется, так как он дает совершенно другие названия. Диоген говорит, что число строк его произведений равнялось 445 270 и если мы будем считать приблизительно 10 000 строк на алфавитный реестр, то получится 44 алфавита; то, что сохранилось для нас, равно приблизительно 10 алфавитам, так что по этому расчету у нас имеется приблизительно четвертая часть его произведений. То, что нам сообщают о судьбе аристотелевских рукописей, внушает нам мысль о невозможности или, по крайней мере, о маловероятности того, чтобы какое-нибудь из его произведений дошло до нас в неискаженном виде. При таких обстоятельствах не могли не

¹ *Diog. Laërt.*, V, 5—6; *Suidas*, s. v. Aristoteles; *Buhle*, *Aristot. vit.*, p. 100, *Ammon. Saccas*, *Arist. vit.*, p. 47 — 48; *Menag.*, ad. *Diog. Laërt.*, V, 2; *Stahr* *Aristotelica*, Th. I, S. 108 — 109; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 788 — 789.

появиться сомнения в их подлинности; и мы должны удивляться тому, что эти произведения дошли до нас хотя бы и в таком состоянии. Аристотель, как сообщают, при жизни опубликовал мало произведений и оставил свои рукописи Теофрасту, своему преемнику, вместе со своей остальной очень богатой библиотекой. Это, вероятно, первая довольно значительная библиотека, созданная благодаря собственному богатству и поддержке Александра, и этим объясняется также и эрудиция Аристотеля. Позднее она была перевезена, частью или целиком, в Александрию и положила основание птоломеевской библиотеке, сделавшейся добычей огня при взятии Александрии Юлием Цезарем. О рукописях же самого Аристотеля сообщают, что Теофраст завещал их некоему Нелею, от которого они попали в руки невежд, которые, по сообщению одних, сохраняли их без всякой заботы, не считая их чем-то ценным, а, по сообщению других, наследники Нелея, желая их спасти от пергамских царей, которые очень усердно собирали библиотеку, бросили их в погреб, где они, забытые, лежали сто тридцать лет, должны были быть, следовательно, повреждены. Наконец, после многих поисков потомки Теофраста их снова нашли и продали некоему Апелликону из Тейоса, который снова восстановил то, что было повреждено червями и гниением, но не обладал необходимыми для такой работы ученостью и проницательностью. Поэтому после него пришли другие и заполнили пробелы так, как им заблагорассудилось, так что рукописи в результате всех этих манипуляций оказались изрядно измененными. Но этого еще мало. Тотчас же после смерти Апелликона римлянин Сулла взял Афины, и в числе добычи, которую он потащил в Рим, были также и сочинения Аристотеля. Римляне, которые только что начали знакомиться с греческой наукой и искусством и еще не ценили по достоинству греческую философию, не сумели извлечь пользу из этой добычи. Какой-то грек по имени Тираннио получил позднее в Риме разрешение пользоваться манускриптами Аристотеля и опубликовывать их. Он их издал; это издание, однако, также справедливо упрекают в неточности, ибо книготорговцы передали их в руки невежественных переписчиков, которые еще прибавили массу ошибок.¹

В таком виде дошел до нас источник, из которого мы черпаем знание аристотелевской философии. Аристотель, правда, опубликовал

¹ *Strabo*, XIII, p. 449 (ed. Casaub., 1587); *Plutarch.*, Sulla, c. 26; *Brucker*, Hist. crit. phil., t. I, p. 798 — 800 (cp. *Michelet*, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique, p. 5 — 16).

многие свои произведения еще при жизни, но даже они, повидимому, были не очень распространены. И в самом деле, некоторые в высшей степени искажены, страдают пробелами и, как, например, «Поэтика», неполны. Некоторые, например работы по метафизике, были, повидимому, отчасти составлены из нескольких произведений, так что высокая критика может здесь дать полную свободу своему остроумию и, пользуясь им, со значительной вероятностью объяснить определенным образом их происхождение, а другая остроумная критика могла с такой же степенью вероятности противопоставить этому объяснению другое.¹ Остается верным только то, что произведения Аристотеля извращены и часто бессвязны как в отдельных местах, так и в целом, часто встречаются также почти дословные повторения целых параграфов. Так как зло слишком застарело, то, разумеется, нельзя ожидать основательного излечения. Однако положение не так плохо, как это кажется после таких описаний внешней истории произведений Аристотеля. Многие и притом главные произведения можно считать полными и неиспорченными; и если другие кое-где испорчены или неправильно расположены, то это не наносит такого ущерба их пониманию, как это могло бы казаться. Те произведения, которыми мы обладаем, дают нам достаточную возможность составить себе определенное представление об аристотелевской философии как в ее целом, так и даже во многих ее частностях.

Нужно, однако, указать еще одно историческое различие. Существует именно древнее предание, что Аристотель читал двоякого рода лекции и писал двоякого рода произведения: *эзотерические* или *акроаматические* и *экзотерические*, — различие, которое мы встречаем также и у пифагорейцев (см. ч. 1-я, стр. 180). Эзотерические лекции он читал в Ликее утром, а экзотерические — вечером. Последние имели своим предметом практические наставления в ораторском искусстве и в ведении споров, а также сведения о гражданских делах; в эзотерических же лекциях он излагал и внутреннюю глубокую философию, науку о природе и собственно диалектику.² Это обстоятельство не имеет значения, ибо сразу можно увидеть, какие произведения подлинно спекулятивны и философичны и какие носят более эмпирический характер. Но на эти двоякого рода произведения не нужно смотреть как на нечто противоположное друг другу по своему содер-

¹ Vergl. *Michelet*, *Examen critique* etc., p. 17 — 23; 28 — 114; 119 — 241.

² *Gellius*, *Noct. Atticae*, XX, 5; *Stahr*, *Aristotelia*, Th. I, S. 110 — 112.

жанию и не нужно думать, что некоторые свои произведения Аристотель написал для народа, а другие — для своих ближайших учеников.

а. Раньше всего следует заметить, что название *«аристотелевская философия»* очень многозначно, так как то, что называют аристотелевской философией, принимало в разные эпохи весьма *различные формы*. Это название означает, *во-первых*, философское учение самого Аристотеля. Что же касается других форм аристотелевской философии, то она, *во-вторых*, в особенности под названием перипатетической философии, носила в эпоху Цицерона скорее форму популярного философского учения, которое главным образом уделяло внимание естественной истории и вопросам морали (см. выше стр. 115). Эта эпоха, по видимому, не интересовалась разработкой и осознанием глубокой и подлинно спекулятивной стороны аристотелевской философии: именно у Цицерона мы не находим никакого представления об этой стороне. Третью форму этой философии представляет собой в высшей степени спекулятивная форма александрийской философии, которую можно также назвать новопифагорейской или новоплатоновской, но которую с таким же правом можно также называть новоаристотелевской философией; эта та форма аристотелевской философии, которую александрийцы рассматривали и разрабатывали как учение, тоже-ственное с платоновской философией. Главным же смыслом этого выражения является, *в-четвертых*, тот, который оно получило в средние века, когда, вследствие недостаточного знания подлинного аристотелизма, схоластическая философия называлась аристотелевской. Схоластики много занимались последнею, но форму, которую у них приняла философия Аристотеля, мы не можем считать настоящей философией. Все их рассуждения и весь объем рассудочной метафизики и формальной логики, который мы у них находим, не принадлежит Аристотелю. Схоластическая философия лишь возникла из традиций аристотелевских учений. И только тогда, когда, в конце эпохи схоластической философии, вместе с возрождением наук сделались известными на Западе произведения Аристотеля, образовалась *пятая* аристотелевская философия, вставшая в антагонизм к схоластической философии, ибо лишь после реформации обратились настоящим образом к источникам учения Аристотеля. В *шестом* значении «аристотелевская философия» представляет собою те новейшие неправильные представления о ней и понимание ее, какие мы, например, находим у Теннемана, который слишком мало одарен философским чутьем, чтобы быть в состоянии понимать философское учение Аристотеля (см. ч. 1-я,

стр. 104 — 105). Обычное теперешнее представление об аристотелевской философии состоит в том, что она сделала принципом познания то, что мы обыкновенно называем опытом.

б. Как ни ложно, с одной стороны, это представление, все же повод к нему следует искать в манере аристотелевского философствования. Для подтверждения этого представления приводятся некоторые вырванные из контекста места из его произведений, являющиеся почти единственными, которые защитники этого воззрения понимают. Мы поэтому должны сказать несколько слов о *характере аристотелевской манеры*. Так как, как было указано раньше (стр. 225), мы не должны искать у Аристотеля системы философии, особые части которой дедуцируются, ибо он, наоборот, берет, повидимому, исходным пунктом внешнее и развивает дальнейшее эмпирически, то его манера часто является манерой обычных рассуждений (Raisonnements). Но так как Аристотель, философствуя таким образом, все же — это является его характерной чертой — остается глубочайше спекулятивным философом, то его манера состоит, говоря точнее, *во-первых*, в том, что его понимание явления было пониманием мыслящего наблюдателя. Он имеет перед собою мир созерцания во всей его полноте, и ничего из его содержания он не оставляет в стороне, каким бы обыденным это содержание не выглядело. Все стороны знания вступили в его дух, все они интересовали его, и все они подвергаются им основательному и подробному обсуждению. Абстракция может быть легко приведена в смущение эмпирическим объемом какого-нибудь явления, и она может не знать, каким образом найти себе применение в последнем и поэтому будет продолжать односторонне двигаться дальше по своему пути, не исчерпывая вследствие своего бессилия этого предстоящего ей явления. Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие. Кроме того мы уже видели, что мысль сначала исходила из чувственного материала, а в лице софистики мы видели ее вообще еще непосредственно упражняющейся на явлениях. Категории встречаются в восприятии, в представлении. Абсолютная сущность, спекулятивная перспектива (Ansicht) этих моментов всегда находила себе выражение в высказывании восприятия. Эту чистую сущность восприятия подхватывает Аристотель, делая ее своим исходным пунктом. Когда же, *во-вторых*, он начинает, наоборот, с всеоб-

щего, простого, и переходит к его определению, то это также выглядит у него так, будто он перечисляет множество значений, в которых это всеобщее встречается, и после рассмотрения всех их он опять обзревает все их формы, не пропуская даже самых обыденных и чувственных. Он, например, говорит о многих смыслах, в которых употребляются слова *ὄψια*, *ἀρχή*, *αἰτία*, *ὄμοι* и т. д. Отчасти утомительно следовать за ним в этом простом перечислении, необходимость переходов которого он не дает и в котором ряд значений данного слова, понятных лишь согласно их сущности, которая представляется как общее им всем, а не согласно определенностям, понимает, следовательно, этот ряд значений лишь внешним образом. Но этот способ дает полноту моментов и пробуждает с другой стороны стремление самостоятельно искать и находить необходимость. Аристотель, *в-третьих*, внимательно рассматривает также и те различные мысли, которые высказывались предшествующими философами, опровергает их, хотя это опровержение часто и носит лишь эмпирический характер, исправляет их, вслестски резонируя и затем приходит к истинному спекулятивному определению. *В-четвертых* наконец, Аристотель переходит к мыслительному рассмотрению самого обсуждаемого предмета, например души, ощущения, воспоминания, мышления, движения, времени, места, тепла, холода и т. д. Беря все содержащиеся в представлении моменты как бы связанными друг с другом, он не опускает определенностей, не удерживает сначала одно определение, а затем другое, а берет их сразу связанными воедино, между тем как рассудочная рефлексия, руководящим правилом которой является тождество, может обойтись последним лишь потому, что она всегда, указывая одно определение, забывает и отталкивает другое. У Аристотеля же хватает терпения пройти под-ряд все представления и вопросы, и из исследования отдельных определений получается твердая, сведенная в единство определенность каждого предмета. Таким путем Аристотель образует понятие и остается в высшей степени *философичным* в собственном смысле этого слова как раз тогда, когда он кажется лишь *эмпиричным*. *Эмпиризм* Аристотеля является целостным именно потому, что он всегда сводит его снова к умозрению. Следовательно, можно сказать, что он в качестве заверщенного эмпирика является вместе с тем *мыслящим*. Если мы, например, честно выделим из пространства все эмпирические определения, то получится в высшей степени спекулятивный результат, ибо *эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие*.

Аристотель велик в этом сведении определений в единое понятие, равно как и в простоте развития мысли, в умении дать суждение в немногих словах. Такой метод философствования обладает большой убедительностью, и он применялся также и в наше время, например французами. Он заслуживает широкого применения, ибо хорошо приводить к мысли определения обыденного представления о некотором предмете, а затем объединять их в единстве в понятии. Но этот метод, несомненно, кажется, с одной стороны, эмпиричным, — он именно кажется таковым с той стороны, что он вбирает предметы такими, какими мы их знаем в нашем сознании. Если, таким образом, в этом методе и отсутствует необходимость, то это все-таки следует отнести лишь к внешней манере. Однако все же нельзя отрицать, что Аристотель вовсе не стремится к тому, чтобы все привести к некоторому единству или, иными словами, свести определения к некоторому единству противоположностей, а наоборот, хочет зафиксировать всякий предмет в его определенности и проследить его в этой его зафиксированной определенности. Сведение к единству может быть часто поверхностным, как, например, в том случае, когда сводят все к некоторой пустой определенности — скажем, например, к раздражимости и чувствительности, стеническому и астеническому, но, с другой стороны, все же необходимо улавливать реальность в виде простой определенности, не делая, разумеется, последнюю исходным пунктом, как это делает только что указанный поверхностный метод. Аристотель же, напротив, лишь оставляет определение в некоторой другой сфере, в которой оно больше уже не имеет старой формы, но в то же время показывает, каково оно в этой сфере или, иначе говоря, какие изменения произошли с ним. Таким образом, получается, что Аристотель рассматривает определения одно за другим, не показывая их связи друг с другом. В своем подлинном умозрении Аристотель, однако, столь же глубок, как Платон, и вместе с тем его умозрение более развито и сознательно, ибо противоположности получают у него некую высшую определенность. У него, правда, нет ни прекрасной формы Платона, ни этой сладкоречивости, или, как иногда хочется сказать, сладкоболтливости, этого тона беседы, который столь же жив, сколь и культурен и человечен. Но там, где Платон, как мы видим, например, в «Тимее», высказывает свою спекулятивную идею в форме тезисов, — там, как мы убедились, она оказывается неудовлетворительной с примесью чужеродных элементов, чистое умозрение ему не удастся, между тем как Аристотель высказывает спекулятивную идею в ее чи-

стоте, а умозрение в форме понятия. Мы знакомимся с предметом в его определении и с его определенным понятием; но затем Аристотель спекулятивно проникает в природу предметов, делая это, однако, так, что последний остается в своем конкретном определении, и Аристотель лишь редко сводит его к абстрактным определениям мысли. Изучение Аристотеля доставляет неисчерпаемые богатства, но изложение его философии представляет собою трудную задачу, потому что она не сводит предметов своего изучения к всеобщим принципам. Чтобы изложить аристотелевскую философию, нужно было бы указать особое содержание каждого рассматриваемого в ней предмета. Но если бы воцарилось серьезное отношение к философии, то не было бы более достойной задачи, чем чтение лекций об Аристотеле, ибо он более, чем какой бы то ни было другой древний философ, достоин сделаться предметом тщательного изучения.

с. Дальнейшая задача должна была бы заключаться в определении аристотелевской идеи; относительно этого следует сначала сказать в совершенно общих выражениях, что Аристотель начинает с философии вообще. Прежде всего во второй главе первой книги «Метафизики» говорит следующее о достоинстве философии: предметом философии является то, что более всего познаваемо, а именно первичное и причины, т. е. разумное. Ибо через посредство последнего и из последнего познается все другое, но принципы не могут быть познаны через посредство субстратов (*ὑποκείμενα*). Уже в этом утверждении содержится воззрение противоположное обычному. Аристотель объявляет, далее, главной задачей исследования или существеннейшим знанием (*ἐπιστήμη ἀρχικωτάτη*) познание цели; последняя же есть хорошее в каждой вещи и вообще наилучшее во всей природе. Это воззрение находится в согласии с воззрениями Сократа и Платона; оно, однако, представляет собою нечто более истинное, более конкретное по сравнению с платоновской идеей. Аристотель говорит затем о ценности философии следующее: «люди пришли к философии через удивление», ибо в последнем по крайней мере предчувствуется знание чего-то высшего. Следовательно, так как люди начали философствовать, чтобы спастись от невежества, то ясно, что они старались знать для того, чтобы достигнуть познания, а не ради какой-нибудь пользы. Это показывает также и внешний ход исторического развития. Ибо лишь после того, как люди покончили с удовлетворением всех необходимых потребностей и получили то, что служит для удобства, они начали искать такого философского познания. Мы ищем поэтому его не ради какого-

нибудь другого употребления. И точно так же, как мы говорим, что свободным человеком является тот, который живет для самого себя, а не для кого-нибудь другого, так и из всех наук одна только философия есть свободная наука, потому что одна лишь она существует ради самой себя, одна лишь она есть знание для знания. Ее поэтому справедливо не считают собственностью человека, «достоянием», в том смысле, т. е. в том смысле, что, как мы сказали выше (стр. 132), она не находится в обладании какого-нибудь человека. «Ибо природа человека зависима во многих отношениях, так что, согласно Симониду, один только бог обладает этим почетным даром (γέρας), но недостойно человека не искать науки, которая ему соответствует (τῇ καθ' αὐτὸν ἐπιστήμῃ). Но если бы поэты были правы и природой бога была зависть, то все, которые стремятся в высь, должны были бы быть несчастными». Немезида, согласно поэтам, наказывает тех, которые поднимаются выше обычного уровня, и снова всех уравнивает. «Но божественное не может быть завистливым», т. е. хранить про себя то, чем оно само является, так что люди не знали бы этой науки (см. выше стр. 185): «и, согласно пословице, поэты много лгут. Нельзя также думать, что какая-нибудь наука более почитается, ибо та наука, которая является наиболее божественной, является также и наиболее почитаемой». То именно, что обладает наипревосходнейшим и что сообщает последнее, почитается; богов, следовательно, следует почитать, потому что они обладают этой наукой. «Бог считается причиной и началом всего, и поэтому один только бог обладает ею или один только он обладает ею в наибольшей мере». Но именно поэтому не недостойно человека решение искать этого высшего блага, которое ему подходит, этой принадлежащей богу науки. «Все другие науки, пожалуй, более необходимы, чем философия, но ни одна не более превосходна, чем философия».

Дать более подробное изложение аристотелевской философии, изложить ее общую идею вместе с главными частными моментами трудно, ибо Аристотеля гораздо труднее понять, чем Платона. У последнего есть мифы; можно пропустить диалектические части его произведений, и все же иметь право сказать, что читал Платона; у Аристотеля же нас сразу увлекают в спекулятивное. При чтении Аристотеля нам кажется, что он всегда философствует лишь о единичном, частном и никогда не указывает определенно, что такое абсолютное всеобщее, что такое бог. Он всегда шествует от единичного к единичному. Его повседневная работа имеет своим предметом *существующее*, и он

рассматривает эти существующие предметы под-ряд, один за другим, подобно профессору, располагающему предметы рассмотрения своего полугодичного курса. И хотя он при этом обозревает всю массу мира представлений, все же кажется, что он познал лишь истинное в частном, лишь ряд частных истин. В этом нет ничего блестящего, так как он, видимо, не возвышается до идеи (не говорит, подобно Платону, о величии идеи) и не сводит к ней единичного. Но, если Аристотель, с одной стороны, и не извлекает логически всеобщей идеи (ибо, если бы он это сделал, то его так называемая логика была бы методом, указывающим, как познать во всем единое понятие, между тем как на самом деле она представляет собою нечто совершенно другое), то все же у него, с другой стороны, само единое абсолютное, сама идея бога также выступает в своем месте как некое 'особенное среди других особенных, несмотря на то, что она на самом деле есть вся и всяческая истина. Это приблизительно похоже на то, как если бы мы сказали: «Существуют растения, животные, люди, далее — также бог, наиболее превосходное».

Из всех тех рядов понятий, которые Аристотель обсуждает, мы рассмотрим для иллюстрации лишь немногие. *Сначала* я буду говорить о его *метафизике* и ее определениях, а *затем* буду говорить о рассмотренных Аристотелем частных науках и раньше всего укажу, каково основное понятие *природы* у Аристотеля. *В-третьих*, я кое-что приведу из того, что он говорит о *духе*, о душе и ее состояниях, и наконец дам еще изложение *логических* произведений Аристотеля.

1. М е т а ф и з и к а.

Знание спекулятивной идеи Аристотеля мы должны преимущественно черпать из книг «Метафизик» и в особенности из последних глав двенадцатой книги (Δ), в которых говорится о божественном мышлении. Но как раз в этом произведении мы больше всего встречаемся с теми совершенно своеобразными трудностями, о которых мы говорили выше (стр. 233): именно «Метафизика» представляет собою нечто составное, соединение нескольких произведений. Аристотель и древние также знают это произведение не под названием «Метафизики», она носит у них название *πρώτη φιλοσοφία*.¹ Или, если признаем, что главная и значительная часть этого произведения

¹ Aristot., Metaphys., VI, 1; Physic., II, 2; I, 9 (Vergl. Michelet, Examen critique etc., p. 23 — 27).

(«Метафизики») является единым произведением, как это, повидимому, указывает общая связь,¹ то все же нельзя сказать, что части этого произведения расположены в надлежащем ясном порядке. Эту чистую философию Аристотель очень ясно отличает (Metaph., IV, 1) от других наук, как науку о том, что существует, поскольку оно существует, и что само по себе присуще ему существующему». Главной задачей, которую Аристотель ставит себе (Metaph., VII, 1), это определить, что такое субстанция (οὐσία). В этой онтологии, или, как мы называем указанную часть философии, в этой логике, он тщательно исследует и различает четыре начала (Metaph., I, 3). Он указывает, во-первых, определенность или *качество* как таковое, то, благодаря чему нечто становится именно тем, а не другим, *сущность* или *форму*; во-вторых, материю; в-третьих, *принцип движения* и, в-четвертых, принцип *цели* или *блага*. В следующих частях «Метафизики» Аристотель несколько раз обсуждает также и определение идей; но и в этом произведении все предметы рассмотрения следуют друг за другом, очень мало связанные между собою, хотя затем они объединяются в совершенно спекулятивное понятие.

Далее мы должны указать *две главные формы*, которые Аристотель определяет как форму *возможности* (δύναμις) и форму *действительности* (ἐνέργεια); последнюю он еще точнее определяет как *интеллект* (ἐντελέχεια) или свободную деятельность, которая имеет в себе цель (τὸ τέλος) и есть реализация этой цели. Таковы те определения, которые встречаются у Аристотеля повсюду и в особенности в девятой книге «Метафизики» и с которыми следует познакомиться, чтобы получить возможность понимать его. Выражение δύναμις означает у Аристотеля задаток, «в себе», объективное; оно далее означает также вообще абстрактно всеобщее, идею, *материю*, которая может принимать все *формы*, не будучи при этом сама формирующим началом. Но с такой пустой абстракцией, как вещь в себе, Аристотель не имеет никакого дела. Только энергия или, конкретнее, субъективность есть осуществляющая форма, соотносящаяся с собою отрицательность. Когда же мы, напротив, говорим: сущность, то этим еще не положена деятельность; сущность есть только некое «в себе», только возможность, лишенная бесконечной формы. Для Аристотеля, согласно этому, главным отличительным признаком субстанции служит то, что она представляет собою не только материю (Metaph., VII, 3), хотя

¹ Michelet., Examen critique, p. 115 — 198.

последняя в повседневной жизни обычно считается субстанциальной. Все сущее содержит, правда, в себе материю, всякое изменение требует субстрата (*ὑποκείμενον*), в котором оно происходит. Но так как сама материя есть лишь возможность, а не действительность, которою обладает лишь форма, то требуется деятельность формы для того, чтобы материя подлинно существовала (*Metaph.*, VIII, 1 — 2). У Аристотеля, следовательно, *δύναμις* вовсе не означает силы (сила есть скорее несовершенный образ формы), не означает также неопределенной возможности, а скорее способность; *ἐνέργεια* же есть чистая деятельность из самой себя. В продолжение всего средневековья эти определения признавались важными. При этом, согласно Аристотелю, существенно абсолютная субстанция обладает возможностью и действительностью, формой и материей не отделенными друг от друга; истинно объективное имеет внутри себя также и деятельность, равно как и истинно субъективное обладает также и возможностью.

Из этого определения становится также ясным характер антагонизма, в котором находится аристотелевская идея к платоновской. Ибо, хотя идея у Платона существенно конкретна и определена внутри себя, Аристотель все же идет еще дальше. А именно, поскольку идея определена в самой себе, следует указать точнее соотношение моментов в ней, и это отношение моментов друг к другу нужно именно понимать как *деятельность*. Мы привыкли помнить о неудовлетворительности всеобщего, т. е. того, что есть лишь в себе. Всеобщее тем, что оно есть всеобщее, отнюдь еще не обладает действительностью. Ибо так как «в себе» есть нечто инертное, то деятельность осуществления еще не положена в нем. Так разум, законы и т. д. абстрактны; но разумное, как осуществляющееся, мы познаем как необходимое, и поэтому мы не придаем большого значения таким всеобщим законам. Точкой зрения Платона является всеобщее: она выражает сущность более как объективное, благо, цель, всеобщее, — однако в нем отсутствует или во всяком случае отступает на задний план начало живой субъективности как момент действительности. И в самом деле этот отрицательный принцип не выражен у Платона так непосредственно, но по существу оно содержится в его определении абсолютного как единства противоположностей; ибо это единство есть по существу отрицательное единство этих противоположностей, которое снимает их инобытие, их противоположение и приводит их обратно в себя. У Аристотеля же ясно определена, как энергия, именно эта отрицательность, эта деятельная действительность, состоящая в том, что это

для-себя-бытие раздвояет само себя, упраздняет единство и полагает раздвоение, ибо, как говорит Аристотель (Metaph., VII, 13), «энтелехия раздвояет». Платоновская идея представляет собою скорее такое снятие противоположностей, где одна из противоположностей сама есть единство. Таким образом, в то время как у Платона утвердительное начало, идея, как лишь абстрактно тождественная с собою, есть преобладающее, у Аристотеля прибавился и им четко подчеркнут момент отрицательности, но не как изменение и также не как ничто, а как различие, определение. Это начало индивидуации, не в смысле случайной, лишь особенной субъективности, а в смысле чистой субъективности, отличает философию Аристотеля от предшествующих философских учений. Аристотель, следовательно, и здесь делает благо, как всеобщую цель, субстанциальной основой и отстаивает его против Гераклита и элеатов. Становление Гераклита есть правильное, существенное определение, но его изменению еще недостает определения тождества с собою, прочности, всеобщности. Поток всегда изменяется, но он вместе с тем всегда пребывает и еще больше представляет собою некое всеобщее существование. Отсюда сразу явствует, что Аристотель (Metaph., IV, 3 — 6) спорит главным образом с Гераклитом и другими, когда он говорит, что бытие и небытие не есть одно и то же (см. ч. 1-я, стр. 297—298), и этим обосновывает знаменитый закон противоречия, согласно которому человек не есть корабль. Сразу же очевидно, что Аристотель имеет здесь в виду не чистое бытие или чистое небытие, эту абстракцию, которая по существу есть лишь переход одного из них в другое, а он понимает под «тем, что *есть*» субстанцию, идею, разум, но он вместе с тем понимает эту идею, этот разум как движущую цель. Поэтому, точно так же, как он вопреки принципу голого изменения, настаивает на всеобщем, так он в противоположность пифагорейским числам и платоновским идеям всегда выдвигает деятельность. Как пространно и часто Аристотель ни полемизирует против обоих, все его возражения все же сводятся к возражениям, уже приведенным в 1-й части (стр. 190): в этих принципах, указывает он, мы не находим деятельности; утверждение Платона, что действительные вещи причастны идеям, является пустой болтовней и поэтической метафорой. Идей, как абстрактно всеобщих определенностей, лишь насчитывается столько же, сколько вещей, но это не доказывает, что идеи суть причины этих вещей. Кроме того, предположение существования самостоятельных родов противоречиво, так как в таком случае в Сократе, например, существовали бы вместе несколько идей:

человек, двуногий, животное (Metaph., I, 7 и 9). Таким образом, деятельность у Аристотеля есть, правда, также изменение, но изменение, положенное в пределах всеобщего, остающееся равным самому себе; она, следовательно, есть такой процесс определения, который представляет собою процесс самоопределения и поэтому есть реализующая себя всеобщая цель. В голом же изменении, напротив, еще не содержится сохранение себя в изменении. Это — *главный пункт*, вокруг которого вращаются возражения Аристотеля.

Поскольку моменты деятельности и возможности выступают еще не объединенными, а отдельно, Аристотель различает в субстанции многообразные моменты. Дальнейшее определение этого отношения энергии к возможности, формы к материи и движение этой противоположности дают различные *виды субстанции*. Здесь Аристотель обобщает субстанции, и они выступают у него как ряд различных видов субстанций, причем правильнее будет сказать, что он лишь рассматривает эти субстанции одну за другой, чем сказать, что он их свел в единую систему. Основными определениями являются следующие три момента.

а. *Чувственно-ощутимой субстанцией* является та, которая обладает некоей материей, от которой деятельная форма еще отлична. Эта субстанция, следовательно, конечна, ибо разделение и внешность формы и материи по отношению друг к другу именно и составляют природу конечного. Чувственная субстанция, говорит Аристотель (Metaph., XII, 2), имеет в себе *изменение*, но имеет его так, что оно переходит в противоположное; противоположности исчезают друг в друге; третьим, находящимся вне этих противоположностей, тем, что сохраняется пребывающим в этом изменении, является материя. Главными категориями изменения, указываемыми Аристотелем, являются следующие четыре различия: изменение со стороны «что» (*κατὰ τὸ τί*), изменение со стороны качества (*ποιόν*), изменение со стороны количества (*ποσόν*) и изменение со стороны «где», места (*ποῦ*). Первого рода изменение представляет собою возникновение и гибель простой, определенной сущности (*κατὰ τόδε*); второго рода изменение представляет собою изменение других свойств (*κατὰ τὸ πᾶν*); третий род изменения — увеличение и уменьшение, а четвертый род изменения — движение. Материя есть мертвая основа, в которой происходят изменения, и материя является при этих изменениях страдательным началом. «Само изменение есть переход от того, что существует в возможности, к тому, что существует в действительности. Возможная белизна

изменяется в действительную белизну, так что вещи не возникают из ничего, случайно, а все возникает из чего-то существующего, которое, однако, существует в возможности, а не в действительности». Возможным, следовательно, Аристотель называет само сущее в себе всеобщее, которое производит эти определения, причем он не вскрывает происхождения одного определения из другого. Материя есть простая возможность, которая, однако, сама противоположна, так что нечто становится в действительности лишь тем, чем его материя уже была в возможности. Аристотель, следовательно, принимает три момента: материя как всеобщий, равнодушный к противоположному субстрат изменения (ἐξ οὗ); противоположные определенности формы, отрицательные по отношению друг к другу, как то, что должно быть упразднено, и то, что должно быть положено (τι и ἐῖς τι); первое движущее (ὅφρ οὗ) — чистая деятельность (Metaph., VII, 7; IX, 8; XII, 3).¹ Но деятельность есть единство формы и материи; каким образом последняя связана с двумя первыми, этого, однако, Аристотель дальше не объясняет. В чувственной субстанции, таким образом, выступает различие моментов, но еще не выступает их возвращение в себя. Однако деятельность есть отрицательное, которое идеализованно содержит в себе противоположное, уже, следовательно, содержит в себе также и то, что еще должно возникнуть.

б. Более высоким видом субстанции является согласно Аристотелю (Metaph., IX, 2; VII, 7; XII, 3) именно тот, в котором идущая внутри его деятельность уже наперед содержит то, что должно возникнуть. Это — в себе и для себя определенный ум, содержанием которого является цель, осуществляемая им через посредство своей деятельности, не изменяясь то и дело, подобно чувственной форме. Ибо душа есть по существу энтелехия, некий всеобщий процесс определения, который полагает себя, а не только формальная деятельность, содержание которой приходит из какого-то другого источника. Когда деятельное начало осуществляет свое содержание, последнее остается тем же самым, чем было раньше; но существует еще отличная от материи деятельность, хотя субстанция и деятельность связаны между собою. Таким образом, мы, однако, и здесь также имеем еще некую материю,

¹ Не только упраздняемую форму, но и материю Аристотель называет τι, потому что в самом деле форма, которая должна быть упразднена, считается материей по отношению к форме, которая должна быть положена, так что он в первом месте называет эти три момента ἐκ τινος, τι, ὅφρ τινος, а в последнем τι, ἐῖς τι, ὅπρ τινος. *Примечание издателя.*

в которой ум нуждается, как в своей предпосылке. Материя, как возможность, и мысль, как деятельность, представляют собою два крайних полюса: первая есть пассивное всеобщее, а вторая—деятельное всеобщее. В чувственной субстанции деятельное начало, напротив, еще совершенно отлично от материи. Сами вышеуказанные два момента не подвержены изменению, ибо они суть в себе сущее всеобщее в противоположной форме.

с. Но *высшим* пунктом является скорее тот, в котором соединены возможность, деятельность и энтелехия: *абсолютная субстанция*, которую Аристотель (Metaph., XII, 6—7; IX, 8) в общем определяет следующим образом: она есть в себе и для себя сущая (*αἰδιον*), *неподвижная*, но вместе с тем *движущая*, и ее сущность есть чистая деятельность, есть то, что не обладает никакой материей. Ибо материя, как таковая, есть то пассивное, в чем происходит изменение, и оно поэтому не просто едино с чистой деятельностью этой субстанции. Нужно сказать, что здесь, как в других местах, мы видим у Аристотеля характерную для него манеру лишь отрицать предикат, не говоря при этом, в чем состоит его истина; но материя, согласно Аристотелю, есть именно лишь вышеуказанный момент неподвижной сущности. Если в новейшее время показалось чем-то *новым* определение абсолютного существа как чистой деятельности, то, как мы видим теперь, это произошло благодаря незнанию аристотелевской философии. Но уже схоластики справедливо видели в этом дефиницию бога, так как они обозначали бога как *actus purus*, а более высокого идеализма, чем тот, который выражается в этой дефиниции, не существует. Мы можем выразить это также и так: бог есть субстанция, которая в своей возможности неразрывно обладает также и действительностью. В ней возможность не отлична от формы, так как она производит свои содержательные определения из самой себя. Здесь Аристотель расходится с Платоном и полемизирует поэтому против идеи, числа и всеобщего, так как если определить последнее как покоящееся, а не как тождественное с действительностью, то не будет никакого движения. Платоновские покоящиеся идеи и числа поэтому ничего не приносят в действительность; вносит же новое в последнюю абсолютное Аристотеля, которое в своем покое есть вместе с тем абсолютная деятельность.

Далее Аристотель говорит (Metaph., XII, 6) об этом следующее: «Может быть, что то, что обладает возможностью, не действительно. Ничего поэтому нам не даст, если мы сделаем субстанции вечными,

как это делают учащие об идеях, раз в них нет некоего начала, которое может вызывать изменения. И даже последнего недостаточно, если оно недействительно, ибо в таком случае нет изменения. И даже, если бы оно было действительно, но его субстанция была бы лишь некоей возможностью, то не существовало бы вечного движения, ибо существующее лишь в возможности может также и не существовать. Должно, следовательно, существовать некое начало, субстанцию которой мы необходимо должны понимать как деятельность». Так, например, в духе энергия есть сама субстанция. «Здесь, однако, возникает, повидимому, сомнение. Ибо кажется, что все деятельное возможно, но не все возможное переходит в энергию, так что кажется, будто возможность есть первое», ибо она есть всеобщее. «Но если бы это было так, то ничего из сущего не существовало бы, ибо возможно, что нечто могло бы существовать, но еще не существует. Но энергия есть нечто более высокое, чем возможность. Нельзя поэтому сказать, как это полагают теологи, что сначала в бесконечном времени существовал некий хаос или ночь» (материя), «или сказать, подобно физикам, что все существует сразу. Как именно могло бы это первое подвергаться изменению, если бы ничего в действительности не существовало вообще в силу причин? Ибо не материя движет самое себя, а движет ее мастер. Левкипп и Платон утверждают поэтому, что движениеечно, но не говорят, почему». Чистая деятельность, согласно Аристотелю (*Metaph.*, IX, 8) существует до возможности не во времени, а по существу. Время именно есть подчиненный, удаленный от всеобщего момент. Ибо абсолютное первое существо, как говорит Аристотель в конце шестой главы двенадцатой книги, есть «то, что в одинаковой деятельности всегда остается тождественным с собою». В вышеуказанных предположениях о существовании хаоса и т. п. принимается существование деятельности, которая имеет своим объектом другое, а не самое себя, имеет, следовательно, предшествующую ей предпосылку; но хаос есть лишь пустая возможность.

Истинной сущностью мы должны признать то, что движется в самом себе; следовательно, продолжает Аристотель (*Metaph.*, XII, 7), «то, что движется в *круге*. И это делает очевидным не только мыслящий разум, но и факты». Из определения абсолютной сущности как деятельной сущности, благодаря которой совершается переход из возможности в действительность, вытекает, что оно существует предметным образом в видимой природе. Как равное самому себе, которое доступно зрению, эта абсолютная сущность является «вечным небом». Мыслящий

разум и вечное небо служат двумя способами воплощения абсолютного. Небо находится в движении, но оно есть также и движущее. Так как шаровидное является, таким образом, и движущим и движущимся, то существует некая середина, которая движет, но сама является *недвижимым* и вместе с тем вечным есть некая субстанция и энергия.¹ Это данное Аристотелем великое определение абсолютного существа, как круга возвращающегося в себя разума, гласит сходно с новейшими определениями: недвижимое, которое движет, есть остающаяся равной самой себе идея, которая, двигая, остается в соотношении с самой собою. Он поясняет это определение следующим образом. «Движет то, что составляет предмет желания и мыслится, но само недвижимо, и первоначальное их обоих тождественно». Это — цель, содержанием которой является само желание и мысль; такая цель называется прекрасным или благом. «Ибо то, что составляет предмет желания, есть то, что *представляется* прекрасным» (нравится), «первое которого» (или цель), «на что направлена воля, есть то, что прекрасно». Но более вероятно, что мы его желаем потому, что оно представляется таковым, чем предположение, что оно кажется таковым потому, что мы его желаем. Ибо если бы было верно последнее предположение, то прекрасное было бы просто положено деятельностью, а на самом деле оно положено самостоятельно как предметная сущность, которой лишь впервые пробуждается наше желание. «Но истинным началом в этом является мышление, ибо мысль приводится в движение лишь

¹ Так как это гегелевское объяснение знаменитого места аристотелевской «Метафизики» имеет за себя мнение очень многих авторитетов, то издатель здесь не мог, как он это часто делал в других местах лекций, оставаться верным руководящему правилу коллегии, молча исправлять попавшиеся неправильности. Ясно, однако, что Аристотель говорит о трех субстанциях: о подлинном мире, который приводится в движение небом; о небе, как о середине, которая в одно и то же время и движет и движимо, и о *боге*, о недвижимом двигателе. Нужно, следовательно, в этом месте, согласно Александру Афродисийскому (Schol. in Aristot. ed. Brandis, p. 804, b), кардиналу Бессариону (Aristoteles lat. ed. Bekk., p. 525, b) и другим расставить знаки препинания следующим образом: ἔστι τοῦτον τὸ καὶ οὐ κινεῖ (sc. ὁ οὐρανός) ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖ καὶ μέσον τοῦτον, ἔστι τι οὐ κινούμενον κινεῖ. Перевод должен, согласно этому, гласить следующим образом: «кроме непрестанно движущегося неба существует также нечто, которое оно приводит в движение. Но так как то, что одновременно и движется и движет, есть также некая середина, то существует также некое недвижимое движущее» (Vergl. Michelet, Examen critique etc., p. 192; Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. November 1841, № 84, S. 668 — 669).
Примечание издателя.

мыслимым. Но другой соэлемент (*συστοιχία*)¹ умопостигаем» (почти не веришь своим глазам) «в себе и для себя». Другой элемент, это — положенная, как предметная, в себе и для себя абсолютно сущая мысль. «И субстанция этого другого элемента есть первая субстанция; первая же субстанция есть простая субстанция, представляющая собою чистую деятельность. Прекрасное и наилучшее именно таково, и первое есть всегда абсолютно наилучшее или, по крайней мере, наивозможно лучшее. А что конечная цель принадлежит к неподвижному, это показывает понятие. То, что приводится в движение, может вести себя и иначе. Движение (*φωρά*) есть первое изменение; первое движение в свою очередь есть круговое движение, а это движение приводится в движение вышеуказанной причиной». Согласно Аристотелю, следовательно, понятие, *principium cognoscendi*, есть также то, что движет, *principium essendi*. Он называет эту причину богом и показывает его отношение к единичному сознанию. «Первая причина необходима. Но слово «необходимо» имеет тройкий смысл: оно означает, во-первых, насильственное, то, что идет против склонности (*παρὰ τὴν ὀρεγνύ*); оно означает, во-вторых, то, без чего не существует благого; оно означает, в-третьих, то, что не может существовать иным образом, а существует абсолютно. На такое начало, такое недвижимое повешено небо и вся природа», — видимое вечное и видимое изменчивое. Эта система продолжает свое существование вечно. «Нам же», как отдельным лицам, «дано лишь на короткое время иметь в ней свое местопребывание, которое является наилучшим. Ибо эта система всегда остается таковой, какова она есть; нам же это недоступно. В силу того, что деятельность этого начала есть также сама по себе удовольствие, — бодрствование, ощущение и мышление доставляют наибольшее удовольствие; надежды же и воспоминания доставляют удовольствие только как ведущие к ним. А мышление, которое существует исключительно для себя самого, есть мышление того, что само в себе представляет собою наилучшее»; мысль есть для самой себя абсолютная конечная цель. Различие и противоположность в ее деятельности и снятие их Аристотель выражает следующим образом: «Но мысль мыслит самое себя посредством приятия (*μετάληψιν*) мыслимого. Но, мысля и прикасаясь, мысль сама мыслится, так что мысль и мыслимое есть

¹ *συστοιχία* представляет собою хорошее слово и могло бы также означать элемент, который сам себе есть свой собственный элемент и определяет себя только через посредство самого себя.

одно и то же». Мысль, будучи неподвижным, которое движет, обладает предметом, который, однако, переходит в активность, так как его содержание само есть некое мыслимое, т. е. само есть некий продукт мышления, и оно, следовательно, совершенно тождественно с деятельностью мышления. Мыслимое впервые порождается в деятельности мышления, которая представляет собою поэтому процесс отделения мысли как объекта. Следовательно, здесь в мышлении то, что приводится в движение, и то, что приводит в движение, есть одно и то же; так как субстанцию мыслимого составляет мышление, то это мыслимое есть абсолютная причина, которая, будучи сама недвижима, тождественна с движимой ею мыслью; отделение и соотношение в одной те же самые, что в другой. Главным моментом в аристотелевской философии является, таким образом, утверждение, что энергия мышления и объективное мыслимое суть одно и то же. «Ибо то, что воспринимает мыслимое и сущность, есть мысль. То, чем она обладает, тождественно с ее деятельностью (*ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*), так что все это», вся эта операция, посредством которой она мыслит самое себя, «более божественна, чем то божественное достояние, которым мыслящий разум, как он мнит, *обладает*», более божественна, чем содержание мысли. Не мыслимое есть наиболее превосходное, а сама энергия мышления; деятельность воспринимания производит то, что представляется воспринимаемым. «Умозрение (*ἡ θεωρία*) есть наиболее приятное и наилучшее. Если бог всегда пребывает в том превосходнейшем состоянии, в котором мы находимся лишь иногда (мы, у которых это вечное мышление, являющееся самим богом, встречается лишь как *одно* из состояний), «то он достоин удивления; если же в еще более превосходном, чем мы, то он еще более достоин удивления. А таков в самом деле характер его существования. Но в нем есть также и жизнь, ибо деятельность мысли есть жизнь. Он же есть деятельность; деятельность, направленная на само себя, есть его наипревосходнейшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть нечто вечное и лучшая жизнь». Из этой субстанции Аристотель, развивая дальше свое воззрение, исключает величину.

Мы на нашем языке обозначаем абсолютное, истинное как единство субъективности и объективности, которое поэтому есть ни то ни другое и вместе с тем есть и то и другое. Но следует сказать, что Аристотель также пришел к этим еще и для нашего времени глубочайшим спекулятивным формам и высказал их с величайшей определенностью. Таким образом, Аристотель имеет в виду не некое сухое

тожество абсолютного рассудка; он, наоборот, столь же строго и определенно различает между субъективным и объективным. Наиболее достойное почитания, бог, является для него не таким мертвенным тожеством, а энергией. «Единство», следовательно, представляет собою плохое, нефилософское выражение, и истинной философией является не философия тожества, а философия, принципом которой является некое единство, которое есть деятельность, движение, отталкивание, и, следовательно, в различении вместе с тем тожественно с собою. Если бы Аристотель сделал основным началом своей философии бесплодное рассудочное тожество или опыт, то он никогда не пришел бы к такой спекулятивной идее как ставить единичность и деятельность выше всеобщей возможности. Мысль, как мыслимое, есть не что иное, как абсолютная идея, как рассматриваемая в себе, как отец. Однако это первое, неподвижное, как отличное от деятельности, представляет собою в качестве абсолютного самое деятельность и лишь через посредство последней оно поистине осуществляется. В своем учении о душе Аристотель снова возвратится к этому спекулятивному мышлению; но оно там опять-таки будет представлять для него такой же предмет, как и другие, нечто вроде состояния, которое он различает от других эмпирически им полученных состояний души, как, например, сон, усталость. Он не говорит, что единственно оно должно быть истиной, что все должно быть мыслью, а говорит, что оно есть первое, наисильнейшее, наиболее почитаемое. Мы, напротив, говорим, что мысль, как соотносящаяся с самою собою, *должна быть*, должна быть истиной: мы говорим, что мысль должна быть *вся и всяческая* истина, хотя мы и видим обыкновенно действительное наряду с мышлением также и в представлении, ощущении и т. д. Если, как видим, Аристотель и не выражается теми словами, которыми говорит современная философия, то все же в основании у него лежит совершенно такое же воззрение; он говорит не о некоторой особенной природе разума, а о всеобщем разуме. Именно в том-то и состоит спекулятивный характер философии Аристотеля, что в ней все предметы рассматриваются мысляще и превращаются в мысли, так что, выступая в форме мыслей, они именно и выступают в своей истинности. Но это не означает, что предметы природы вследствие этого сами суть мыслящие существа, а это означает, что когда они мыслятся мною субъективно, моя мысль есть также и понятие вещи, которое, следовательно, составляет их в себе сущую субстанцию. Но в природе понятие не существует само по себе, не существует в этой свободе как мысль, а облечено плотью и кровью и ограничено

внешностью. Эта плоть и кровь, однако, обладает душой, и последняя есть ее понятие. Обычная дефиниция истины, согласно которой она есть «совпадение представления с предметом», еще вовсе не содержится в представлении; ибо, когда я представляю себе дом, бревно и т. д., я сам вовсе не являюсь этим содержанием, а представляю собою нечто совершенно другое и, следовательно, еще вовсе не совпадаю с предметом моего представления. Лишь в мышлении имеется на-лицо истинное совпадение объективного и субъективного: *это — я*. Аристотель, следовательно, стоит на высшей точке зрения. Нельзя и желать познать более глубокое, хотя по форме выражения и кажется всегда, что он начинает с представлений.

Здесь Аристотель разрешает еще несколько сомнений, например вопрос о том, является ли мысль составной, есть ли сама наука предмет науки. «Возникают еще некоторые сомнения относительно мысли (νοῦς), которая, повидимому, является наиболее божественной из всех вещей. Но несколько трудно представить себе, в каких состояниях (πῶς δ' ἔχον) она является таковой. Когда она ничего не мыслит, а ведет себя как спящий, чем она тогда превосходнее? А когда она мыслит, но над нею при этом господствует некое другое (ἄλλο κύριον), тогда то, что составляет ее субстанцию, было бы не мышлением (νοήσις), а некоей способностью»; она не была бы вечно деятельной. «Таким образом, она не была бы наилучшей субстанцией, ибо она обладает своим достоинством благодаря» (дейтельному) «мышлению (τῷ νοεῖν). Если же мысль или мышление составляет ее субстанцию, спрашивается далее, что же она мыслит? Мыслит ли она самое себя или некое другое? А если скажем, что она мыслит некое другое, то спрашивается затем, мыслит ли она всегда одно и то же или различное? Но разве не составляет различия, мыслить ли прекрасное или нечто случайное? — И, во-первых, если бы мысль была не мышлением, а лишь *способностью*, то непрерывное мышление было бы ей трудно», ибо всякая сила изнашивается. «А затем, нечто другое, а именно то мыслимое, что мыслится (νοούμενον), было бы превосходнее мысли; и мышление и мысль (τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις) находились бы в том, что мыслит самое дурное. Так как этого следует избегать (точно так же, как не видеть кое-чего лучше, чем видеть), то мышление оказалось бы не наилучшей вещью. Мысль, следовательно, состоит в том, чтобы мыслить самое себя, так как она есть непревосходнейшее, и она есть мышление, которое является *мышлением мышления*. Ибо понимание и ощущение и мнение и обдумывание всегда *кажутся* принадлежащими кому-то другому и

принадлежащими самим себе лишь *мимоходом*. Далее, если мышление и быть мыслимым различны, то в отношении к чему из них обоих мысль обладает благостью? Ибо понятие ¹ мышления и понятие мыслимого не суть одно и то же. Или, может быть, в некоторых вещах сама наука составляет *предмет науки*? В области практики ее предметом является имматериальная субстанция и определенность цели (ἡ οὐσία καὶ τὸ τῇ ᾧ εἶναι), а в области теоретических наук предметом является основание и мышление. Так как, стало быть, мыслимое и мысль не отличны друг от друга, то эти противоположности, поскольку они не обладают материей, представляют собою одно и то же; и существует лишь *одна мысль о предмете, который мыслится*. Разум, мыслящий сам себя, есть конечная цель или благо, ибо он существует лишь ради самого себя.

«Остается еще одно сомнение, а именно, не является ли мыслящее чем-то *составным*, ибо тогда оно могло бы измениться в частях целого. Но благо не присутствует в той или другой части, ибо оно есть наилучшее в универсуме, как отличное от него. Вечно таково мышление самого себя».

Но так как эту спекулятивную идею, которая является наилучшим и наисвободнейшим, можно видеть не только в мыслящем разуме, но также и в природе, то Аристотель переходит (Metaph., XII, 8) к *видимому богу*, которым является небо. Бог, как живой бог, есть универсум, и таким образом, в универсуме появляется бог как *живой бог*. Он выступает здесь как являющийся или как движущий, и лишь в явлении имеет место различие между причиной движения и тем, что движется.

«Начало и первопричина сущего само недвижимо, но производит первое вечное и единое движение». Это — небо неподвижных звезд. «Мы видим, помимо простого круговорота целого, производимого первой недвижимой субстанцией, еще и другие вечные движения, а именно движения планет». Здесь, однако, мы не можем входить в дальнейшие подробности.

Об *организации универсума* вообще Аристотель говорит (Metaph., XII, 10): «Мы должны исследовать, каким образом природа целого имеет внутри себя благое и лучшее; имеет ли она их в себе, как нечто отдельное и само по себе существующее, или как порядок, или она имеет их в себе двояким образом, как это мы видим, например, в

¹ Слово τὸ εἶναι в связи с дательным падежом (τὸ εἶναι νοῦν καὶ νοοῦμεν) служит всегда для выражения понятия, а в связи с винительным падежом оно обозначает конкретное существование (Trendelenburg, Comment. in Aristot. De anima, III, 4, p. 473). *Примечание издателя.*

армии. Ибо в армии благое состоит столько же в порядке, господствующем в ней, сколько и в полководце, и последний является благом армии даже в большей степени, чем первый, ибо не полководец существует благодаря порядку, а порядок существует благодаря ему. Все координировано известным образом, но не все координировано одинаково. Возьмем, например, плавающих живых существ, летающих живых существ и растения; они не устроены так, что ни одно из них не имеет отношения к другому, а находятся во взаимном соотношении. Ибо все координировано в одну систему, точно так же, как в каком-нибудь доме отнюдь не дозволяется свободным делать все, что угодно, а, наоборот, все или большая часть того, что они делают, упорядочено; рабы же и животные, напротив, делают мало из того, что имеет своей целью всеобщее благо, а многое они делают, что и как им вздумается. Ибо принципом всякого существа является его природа. Точно так же необходимо, чтобы все вступило в *различие* (в суд), «но некоторые вещи так созданы, что все вместе с ними составляет объединение, действующее для целого». Аристотель опровергает затем еще некоторые другие мысли; он, например, указывает на затруднения, в которые попадают утверждающие, что все возникает из противоположностей, и, напротив, подтверждает *единство* первоначала, ссылкой на стих из Гомера (Илиада, песнь 2-я, ст. 204).

«Многоначалие никогда не приносит пользы; лишь один пусть будет господином».

2. Философия природы.

Из рассмотренных Аристотелем *частных наук физика* занимает целый ряд произведений, образующих довольно полную систему философии природы во всем ее объеме. Мы укажем здесь общий план этих произведений. Первым произведением является «*физическое учение или о началах*» (*φυσικὴ ἀρχαία; ἢ περὶ ἀρχῶν*) в восьми книгах. Он рассматривает в них, как это обыкновенно делают, учение о понятии *природы* вообще, о *движении* и о *пространстве* и *времени*. Первым проявлением абсолютной субстанции является движение, и его моменты суть пространство и время. Это понятие ее проявления есть всеобщее, которое впервые реализуется лишь в телесном мире, переходя в принцип обособления. Физика Аристотеля, собственно говоря, представляет собою то, что современные физики считали бы метафизикой природы, ибо наши физики говорят лишь о том, что они видели, о том, какие тонкие и превосходные инструменты они

изготовили,— а не о том, что они о том-то *мыслили*. За этим первым произведением Аристотеля следуют его книги *«О небе»*, трактующие о природе *тела* вообще и о первых реальных телах, о земле и вообще о небесных телах, равно как и о всеобщем абстрактном соотношении тел друг с другом посредством механической тяжести и легкости, т. е. посредством того, что мы теперь называли бы притяжением, и, наконец, об определении абстрактных реальных тел или *элементов*. Затем следуют книги *«О возникновении и исчезновении»*, о *«физическом процессе изменения»* (раньше он рассматривал идеальный процесс движения). Кроме физических элементов здесь появляются те моменты, которые положены лишь в процессе, как таковом; например теплота, холод и т. д. Вышеуказанные элементы суть реальная, пребывающая сторона, между тем как последние определения суть моменты становления или исчезновения, которые существуют лишь в движении. К этим книгам примыкает *«Метеорология»*. В ней изображается всеобщий физический процесс в его реальнейших формах. В этой книге Аристотель рассматривает частные определения: *дождь, соленость моря, облака, росу, град, снег, иней, ветры, раду, кипенье, варку и жаренье, цвета* и т. д. О некоторых предметах, например о цветах, Аристотель написал специальные произведения. Ничего им не забывается. Изложение в этих произведениях получает, однако, все более и более эмпирический характер. Книга *«О вселенной»*, завершающая ряд этих произведений, не признается подлинной. Это — адресованный Александру отдельный трактат, в котором отчасти суммарно повторяется то, что уже содержится в других произведениях и уже по тому одному не может принадлежать этому циклу. Затем Аристотель переходит к органической природе и в этой области его произведения дают не только *естественную историю*, но и *физиологию и анатомию*. К анатомическим сочинениям принадлежат *«О способе хождения животных»*, *«О частях животных»*. О физиологических явлениях он говорит в следующих произведениях: *«О рождении животных»*, *«Об общих движениях животных»*; затем он говорит о различии между *молодостью и старостью* говорит *«О сне и бодрствовании»*, *«О дыхании»*, *«О сноведении»*, *«О краткости и долготе жизни»* и т. д. Все это он рассматривает отчасти эмпирически и отчасти спекулятивно. Наконец следует *«История животных»*, но последнее произведение представляет собою не только естественную историю, но также и описание общих свойств животных,— если угодно, нечто вроде физиолого-анатомической анатомии. Ему приписывается также и ботаническое произведение под названием *«О ра-*

стениях» (περί φύσεως). Таким образом, мы здесь видим философию природы во всем объеме и со всеми подробностями ее внешнего содержания.

Что касается в общем этого плана, то нечего говорить о том, что это — не тот необходимый порядок, в котором должна трактоваться философия природы или физика. В продолжение долгого времени физика также сохраняла эту унаследованную от Аристотеля форму и тенденцию понятия выводить части науки из целого, чтобы, таким образом, даже неспекулятивные составные части науки все же сохраняли эту связь как внешний порядок. Этому способу трактования следует безусловно отдавать предпочтение перед порядком изложения в наших учебниках физики, представляющих собою совершенно неразумный ряд случайно соединенных друг с другом учений; такой способ изложения, — это приходится, правда, признать, — больше соответствует современному способу рассмотрения природы, которое в своем понимании чувственного явления природы хочет всецело обходиться без понятия и разума. Раньше физика еще содержала в себе кое-что от метафизики; опыт, показавший, что такой способ рассмотрения не дает возможности разобраться в явлениях, побудил физиков держать метафизику возможно дальше от физики и придерживаться того, что они называют опытом: они полагают, что здесь они получают прямо в руки настоящую, не испорченную мыслью истину, только что выпешдшую из рук природы. Совершенно освободиться от понятия они, правда, не могут; по какому-то молчаливому соглашению они признают известные понятия, как, например, состояние тел из частей, силы и т. д., и пользуются ими, ничуть не подозревая, являются ли эти понятия истинными и не зная, каким образом они вообще истинны. Относительно же содержания современные физики в столь же малой мере выражают истинность предмета: они выражают лишь чувственное явление. Напротив, Аристотель и вообще древние понимали под физикой постижение природы — всеобщее. Поэтому она у Аристотеля носит вместе с тем название учения о началах. Ибо в явлении природы выступает существенным образом это различие между началом и его последствиями, явлением, и это различие исчезает лишь в подлинном умозрении. Однако если, с одной стороны, физические исследования у Аристотеля носят преимущественно философский, а не экспериментальный характер, то он все же в своей «физике» рассуждает как бы эмпирически. Как в общей части аристотелевской философии, на что мы уже указали выше, различные части распадаются на ряд самостоятельно определенных понятий, так и здесь имеет место то же

самое, и мы можем поэтому дать отчет лишь о некоторых частях его физического учения. Одна часть этого учения не настолько всеобща, чтобы обнимать другую, ибо каждая часть его физического учения образует нечто самостоятельное. Но следующие части, имеющие своим предметом больше единичное, чем всеобщее, уже не так подчиняются господству понятия, а превращаются в такого же рода поверхностное указание оснований и объяснение ближайшими причинами, какое мы имеем в нашей физике.

Относительно *всеобщего понятия природы* мы должны сказать, что оно изложено у Аристотеля возвышеннейшим и истиннейшим образом. В идее природы именно существенно важны, согласно Аристотелю (*Phys.*, II, 8), два определения, а именно: понятие цели и понятие необходимости. Аристотель сразу берет предмет в его глубочайшей основе; мы здесь имеем перед собою унаследованную от того времени старую и различно разрешаемую антиномию между необходимостью (*causae efficientes*) и целесообразностью (*causae finales*). Первый способ рассмотрения есть способ рассмотрения согласно внешней необходимости, а это означает то же самое, что случай. Эта точка зрения понимает вообще явления природы так, что они определяются извне естественными причинами. Другая точка зрения рассматривает явления природы телеологически. Но существует двоякого рода целесообразность, внешняя и внутренняя, и в воззрениях новейшего образования сначала долго господствовала первая. Так рассмотрение физических явлений мечется между этими двумя точками зрения, ищет внешних причин и возится с формой внешней телеологии, помещающей цель вне природного. Эти определения были знакомы Аристотелю, и он исследует их по существу, чтобы решить, как обстоит дело. Но понятие Аристотеля о природе превосходнее современного, ибо главным является у него определение цели как внутренней определенности самой природной вещи. Он, таким образом, понимал природу как *жизнь*, т. е. как нечто такое, что есть цель в самом себе и единство с самим собою, понимал как нечто такое, что не переходит в другое, а определяет изменения через посредство начала деятельности соответственно своему своеобразному содержанию и благодаря этому сохраняет себя в этих изменениях. Аристотель имеет при этом в виду внутреннюю, имманентную целесообразность и рассматривает необходимость как внешнее условие. Аристотель, таким образом, определяет, с одной стороны, природу как целевую причину, которую следует отличать от того, что представляет собою случай и сча-

стве; этим она противопоставляется необходимости, которую она также содержит в себе; с *другой стороны*, он рассматривает, каким образом необходимость налична в природных вещах. Обыкновенно, когда говорят о природе, раньше всего думают о необходимости и понимают по существу под естественным то, что не определяется целью. Долго, таким образом, полагали, что, ограничивая природу областью необходимости, определяют природу философически и истинно. Но на самом деле с понимания природы снимают пятно те, которые рассматривают ее с точки зрения цели, так как оно благодаря понятию целесообразности поднимается высоко над ходячими взглядами. Те два момента, которые мы нашли выше в субстанции, деятельная форма и материя, соответствуют этим двум определениям.

Мы здесь *сначала* должны рассмотреть понятие *целесообразности*, как идеализованный момент в субстанции. Аристотель (Phys., II, 8) начинает с того, что естественное есть то, что сохраняется; вся трудность состоит в том, чтобы это понять. «Сначала возникает затруднительный вопрос, что мешает природе действовать не согласно некоей цели и не согласно тому, что является наилучшим», а, наоборот, вести себя подобно Юпитеру, который посылает дождь не для того, чтобы взошли посевы, а по необходимости. Гонимые вверх пары охлаждаются там, и охлажденная вода падает вниз, как дождь, а то, что при этом всходят хлеба, является случайностью. Точно так же когда у какого-нибудь крестьянина портятся хлеба вследствие дождя, «то дождь идет не для того, чтобы портить эти хлеба, а это является случайностью», т. е. здесь имеется необходимая связь, но эта связь является внешним отношением, и в этом именно и состоит случайность как причины, так и производимого ею действия. «Но если это так, то что мешает нам принять, — спрашивает Аристотель, — что то, что выступает перед нами в качестве части (например части животного), может быть, ведет себя по природе таким же случайным образом? Тот, например, факт, что передние зубы остры и хорошо приспособлены к перекусыванию, а задние зубы, напротив, широки и приспособлены к перемалыванию пищи, мог также произойти чисто случайно, а не необходимо, не специально для данной цели. И точно так же это соображение применимо по отношению к другим частям тела, в которых, как нам кажется, имеется налицо целесообразность, так что при этом то живое существо, в котором случайным образом все оказалось так устроено, что оно вышло целесообразным, сохранилось именно потому, что так вышло, хотя

первоначально это целесообразное устройство возникло случайно по внешней необходимости». Эта мысль, прибавляет Аристотель, принадлежит главным образом Эмпедоклу, и он изображал первоначально возникшие существа как мир многообразнейших чудовищ, таких, например, существ, с бычьими туловищами и человеческими лицами. Но все эти чудовища не могли сохраниться и погибали, потому что они первоначально не были устроены так, чтобы сохраниться, погибали до тех пор, пока целесообразное не соединилось вместе. Ведь оставляя в стороне баснословные уродливые существа, о которых повествуют древние поэты, мы сами знаем множество животных, породы которых вымерли, потому что не могли сохраниться. Таким же образом употребляют выражение «происхождение» (*Hervorgehen*) (безмысленное развитие) в современной философии природы. Это — представление, к которому легко может прийти философия природы, которая тогда будет изображать дело так, что первые произведения природы являются как бы попытками, из которых не могли сохраниться те, которые оказались нецелесообразными. Но природа, как энтелехия, есть то, что производит само себя. Аристотель поэтому возражает: «нельзя придерживаться этого представления. Ибо то, что совершается согласно природе, совершается всегда или по крайней мере большей частью» (внешняя всеобщность как постоянное возвращение исчезнувшего), «но так не совершается ничего из того, что совершается благодаря счастью и случаю. А затем то, в чем есть цель (*τέλος*), сделано для этой цели одинаково как нечто предшествующее и как нечто последующее, так что каковым нечто сделано, такова и его природа, и какова природа каждого существа, таковым оно делается. Оно, следовательно, для этого и существует». «Природа именно и означает, что каким нечто становится, таким оно существовало уже с самого начала, означает внутреннюю всеобщность и самореализующуюся целесообразность, так что причина и действие тождественны, ибо все отдельные члены соотнесены с этим единством цели». «Напротив, тот, кто принимает вышеуказанное случайное образование, уничтожает природу и то, что существует от природы, ибо от природы существует то, что имеет в себе некое начало, посредством которого оно в непрерывном движении достигает своей цели». В этом выражении Аристотеля заключается все истинное, глубокое понятие живого, которое мы должны рассматривать как самоцель внутри себя, как некое равное самому себе, отталкивающее себя от себя и остающееся в своем обнаружении тождественным со своим понятием, — следовательно, как самое себя порождаю-

щую идею. Таким образом, листья, цветочки, корни порождают растение и возвращаются затем в него; и то, что они порождают, уже существовало раньше, именно семя, из которого они и возникли. Может казаться, что в химическом продукте, напротив, обстоит дело иначе: тут химического продукта как будто не существовало раньше, а из кислорода и основания возникает нечто третье. Однако и здесь всеобщая сущность этих двух сторон, их родство, существовала уже раньше, но она существовала там лишь как возможность, точно так же как в продукте она существует лишь как вещь. Но сама себя охраняющая деятельность жизни порождает это единство во всех отношениях. То, что мы сказали здесь, скрыто уже содержится в том, что утверждают даже те, которые не так представляют себе природу, а говорят: сохраняется то, что устроено так, как если бы оно было целесообразно. Ибо именно в этом состоит сама себя производящая деятельность природы. В новейшем способе рассмотрения жизни это понятие двояким образом утеряно: оно утеряно, во-первых, благодаря механической философии, которая кладет в основание давление, толчок, химические соотношения, силы и вообще всегда внешние отношения, которые, правда, имманентны природе, однако повидимому не проистекают из природы тела, а представляют собою извне данный чужой привесок, подобно цветку в жидкости. Теологическая физика, во-вторых, выдвигала мысль о внемировом интеллекте, как причине всех явлений жизни. Лишь в философии Канта это понятие, по крайней мере по отношению к органическому миру, было среди нас вновь вызвано к жизни, и живое, таким образом, стало рассматриваться как самоцель. У Канта это, правда, носит только субъективную форму, которая вообще составляет сущность кантовской философии, и у него выходит, будто живое определяется так ради лишь нашего субъективного рассуждения. Однако в этом определении содержится то совершенно истинное положение, что органическое образование является самосохраняющимся. То обстоятельство, что новейшее время снова напомнило нам это разумное воззрение на наш предмет, есть, таким образом, не что иное, как оправдание аристотелевской идеи.

Аристотель очерчивает цель, которую органическое воплощает в самом себе, также и в отношении к *средству*. О последнем он говорит (Phys., II, 8): «Если ласточка вьет свое гнездо, паук тклет свою паутину, деревья пускают свои корни в землю, чтобы извлекать оттуда свои соки, то в них всех находится такая самосохраняющаяся причина или цель». Эти инстинктивные действия представляют собою

создание средств для самосохранения производящих эти действия организмов; посредством этих операций природное существо смыкается с самим собою и рефлектируется в себя. Аристотель затем приводит сказанное здесь в связь с теми всеобщими представлениями, которые он уже раньше (стр. 242) установил: «Так как природа двояка, состоит из материи и формы, а последняя есть цель, и все существует ради цели, то форма есть целевая причина». Действующая форма обладает именно неким содержанием, которое, в качестве содержания возможности, содержит в себе средства, появляющиеся как целесообразные, т. е. как положенные определенным понятием моменты. Таким образом, с каким бы упорством ни восставало современное представление против идеи имманентной цели, оно все же необходимо должно признать наличие в животных и растениях такого восстанавливающего себя в другом понятия. Так как животное живет, например, в воде или в воздухе, то оно построено таким образом, чтобы оно могло сохранить себя в воздухе или воде. Так, например, существование жабер у рыб делается понятным только в том случае, если мы примем во внимание пребывание последних в воде; и наоборот, именно потому, что они так трансформированы, они живут в воде. Таким образом, эта трансформационная деятельность не приходит извне, не случайно проявляет себя в живых существах. Она стимулируется внешними потенциями, но все же возникает лишь постольку, поскольку она соответствует душе животного.

Мимоходом Аристотель здесь (Phys., II, 8) проводит *сравнение между природой и искусством*, которое также связывает последующее с предыдущим согласно целям: «*Ошибку* может совершить природа так же, как и искусство. Подобно тому, как грамматик иногда пишет неправильно, врач приготовляет лекарство несогласно с требованиями медицины, так и природа иногда не достигает того, что она ставит себе целью. Ее ошибками в таком случае являются чудовища и уроды, которые, однако, представляют собою лишь ошибки чего-то такого, что действует целесообразно. При порождении животных и растений не сразу порождается животное, а сначала появляется семя, которое еще может подвергнуться порче». Семя именно есть опосредствующая середина, как еще не укрепленная, сама по себе сущая, равнодушная, свободная действительность. При этом сравнении природы с искусством обычно имеют в виду внешнюю целесообразность, телеологическую точку зрения, действие *согласно* целям. Аристотель и против этого говорит, указывая еще на то, что если природа означает именно

деятельность согласно некоторой цели или, иначе выражаясь, если она есть в себе всеобщее, «то нелепо не желать признать, что деятельность природы происходит в согласии с некоторой целью только потому, что мы не можем видеть того, что приводит в движение, размышляющим и обдумывающим свои действия». С определением такой цели и со своими орудиями рассудок приступает к материи и обрабатывает ее, и это представление о внешней целесообразности мы переносим на природу. «Но и искусство, — говорит Аристотель, — не обдумывает. Если бы форма корабля была собственное внутреннее начало строевого леса, то он действовал бы по природе. Деятельность природы больше всего похожа на такое проявление искусства, в котором человек лечит самого себя». Благодаря внутреннему инстинкту животное чувствует страх перед угрожающими ему опасностями и делает то, что для него хорошо. Здоровье, следовательно, существенно в нем, но не как сознательная цель, а как некий ум, осуществляющий совершаемое им без сознательной мысли.

Если в вышеприведенных цитатах Аристотель борется с представлением о внешней целесообразности, то другое столь же правильное его замечание (*Phys.*, II, 9) направлено против чисто внешней необходимости, и, таким образом, мы приходим к *другой* стороне вопроса, к вопросу о том, каким именно образом *необходимое* существует *в природе*. Относительно этого он говорит: «Обыкновенно представляют себе дело так, что необходимое существует в возникновении точно таким же образом, как если бы мы полагали, что дом существует по необходимости, потому что тяжелое идет по своей природе вниз, а легкое — вверх, и, таким образом, грунт и камни вследствие своей тяжести находятся под землей, земля, как более легкая, находится выше их, а строительный лес — еще выше, потому что он наиболее легкий». Но Аристотель указывает, что факты в этом случае должны быть объяснены следующим образом: «Дом, правда, не стал таким, каким мы его видим, без этих материалов, но он стал таким не для этого соотношения (за исключением того случая, когда материал этого требует), а для того, чтобы кое-что укрывать и сохранять. Так обстоит дело со всем, что имеет некую цель в себе: оно не существует без того, что по своей природе необходимо, но оно существует не ради него (за исключением того случая, когда этого требует материал), а ради некоей цели. Необходимое, следовательно, существует лишь как предпосылка, а не как цель. Необходимое существует в материи, цель же содержится в основании (*λόγῳ*). Ясно, следовательно, что

необходимым в предметах природы являются материя и ее движения. Обоих следует признать началами, но цель есть начало, стоящее выше их». Она, правда, нуждается в необходимом, но все же держит последнее в своей власти, не позволяет ему дать себе волю, а, наоборот, сдерживает внешнюю необходимость. Принцип материи, таким образом, перевернут в истинно движущем основании цели, представляющей собой переворачивание этого необходимого, дабы естественное сохраняло себя в цели. Необходимость есть предметное проявление деятельности моментов цели как раздельных моментов, подобно тому как в химическом процессе сущностью двух крайних полюсов, основания и кислоты, является необходимость их соотношения.

Такова основная концепция аристотелевской физики. В дальнейшем развитии этой концепции он трактует о понятиях различных предметов природы. Это — тот материал для спекулятивной философии, который мы уже выше (стр. 255 — 257) перечислили, и Аристотель представляет очень трудные и глубокомысленные рассуждения об этих понятиях. Прежде всего он переходит (*Phys.*, III, 1—3) к рассмотрению *движения* (*κίνησις*) и говорит: философия природы необходимо должна сказать о нем свое слово, но вместе с тем его не легко постичь. И в самом деле, движение — одно из труднейших понятий. Аристотель в своем разборе этого понятия стремится постичь движение вообще, постичь не только движение в пространстве и времени, но также и реальное движение, и согласно с этой своей задачей он определяет его как «деятельность вещи, существующей лишь в возможности, поскольку вещь такова». Это определение он поясняет следующим образом: «Бронза есть в возможности статуя. Но движение к тому, чтобы стать статуей, не есть движение бронзы, поскольку она есть бронза, а есть ее движение как возможности сделаться статуей. Эта деятельность поэтому несовершенна» (*ἀτελής*), т. е. она не обладает целью в самой себе, «ибо только возможное, деятельностью которого является движение, несовершенно». Абсолютная же субстанция, движущее недвижимое, сущее основание неба, которое мы видели в качестве цели, представляет собою, напротив, как самую деятельность, так и содержание и предмет деятельности. Но Аристотель различает между этой абсолютной субстанцией и тем, что подпадает под форму этой противоположности: «Приводится также в движение то движущее, которое обладает движением как возможностью и неподвижность которого является покоем. То, в чем имеет место движение, обладает неподвижностью как покоем, ибо деятельность, направленная на покоящееся,

как таковое, есть приведение в движение»: покой именно есть возможность возникновения движения. «Движение есть поэтому деятельность способного быть движимым (*κινητόν*),¹ поскольку оно способно быть движимым. Но это происходит при прикосновении к нему движущего (*κινητικόν*), так что оно вместе с тем положено страдательным. Но всегда движущее вносит некоторого рода цель (*εἶδος*), либо некое «что» (*τόδε*), либо некое качество или некое количество, являющееся началом и причиной движения, когда оно движет; так, папример, человек, существующий в деятельности, делает человека из человека, существующего в возможности. Таким образом, движение находится в том, что может быть приведено в движение, ибо оно есть деятельность последнего и именно получается через то, что может приводить в движение, а деятельность того, что может приводить в движение, также не является иной деятельностью: эта деятельность принадлежит им обоим. Оно способно двигать как возможность, а приводит в движение как деятельное, но это — деятельность в способном быть движимым (*ἐστὶ ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ*), так что она — деятельность их обоих, точно так же как отношение единицы к двум и двух к единице есть одно и то же отношение, точно так же как одним и тем же является крутой подъем и крутой спуск, дорога от Фив в Афины и из Афин в Фивы. Таким образом, деятельность и страдательность первоначально (*αὐτίκα*) не являются одним и тем же, но они — одно и то же в том, в чем они находятся, в движении. По *бытию* (*τῷ εἶναι*) они тождественны, но деятельность, поскольку она есть деятельность этого в этом» (в движимом), «и деятельность этого *от* этого» (движущего) «различны по своему *понятию* (*τῷ λόγῳ*)».

Затем Аристотель переходит к *бесконечному* (Phys., III, 4 — 8).

«Столь же необходимо», — говорит Аристотель (Phys., IV, 1 — 5), «чтобы физик рассматривал понятие *места* (*τόπος*)»; здесь мы встречаем некоторые определения, и среди них — *пространство* вообще и определенное пространство или место. «Есть ли место тело? Оно не может быть телом, ибо в таком случае в одном и том же месте находились бы два тела. Далее, если бы оно было местом и областью (*χώρα*) *этого* тела, то оно, очевидно, было бы также местом и областью

¹ Аристотель различает здесь четыре определения: приводимое в движение уже в возможности или способное к движению (*κινητόν*); приводимое в движение в действительности (*κινούμενον*); приводящее в движение в возможности (*κινητικόν*), то, что Гегель называет das Bewegliche; приводящее в движение в действительности (*κινῶν*). Было бы, может быть, лучше перевести *κινητόν* через Beweglich, а *κινητικόν* через Bewegerisch. *Примечание издателя.*

поверхности и других границ. Но против этого мы можем выдвинуть то же самое возражение, так как там, где раньше находились поверхности воды, могут теперь находиться поверхности воздуха», и, следовательно, места обеих поверхностей находились бы в одном месте. «Но на самом деле нет разницы между точкой и местом точки, и, таким образом, место ни отлично от других форм границы, ни представляет собой нечто вне их. Оно не представляет собою элемента и не состоит ни из телесных, ни из бестелесных элементов, ибо оно обладает величиной, а не телесностью. Элементы тел, однако, сами телесны, а из умопостигаемых элементов не возникает величина. Место не есть материя вещей, ибо ничто не состоит из него; оно не есть также ни форма или понятие, ни цель, ни движущая причина; и, однако, оно все же есть нечто». Аристотель определяет затем место следующим образом: оно, говорит он, есть первая неподвижная граница объемлющего. Оно объемлет тело, местом которого оно является, и не имеет в себе ничего из вещи, которую оно объемлет. И, однако, оно существует одновременно с объемлемой им вещью, так как границы и ограничиваемое существуют одновременно. Самые крайние концы объемлющего и объемлемого тождественны, оба эти конца суть, следовательно, границы. Но они не суть границы одного и того же: форма есть граница вещи, место же есть граница объемлющего тела. Место, как объемлющее, остается в неизменном покое, в то время как движущаяся вещь уносится дальше; оно, следовательно, отделимо от вещи. Или, иначе говоря, место является согласно Аристотелю границей, отрицанием некоего тела, полаганием различия, дискретности. Но оно вместе с тем принадлежит не только этому телу, но также и объемлющему телу. Таким образом, вовсе нет вместе с тем различия, а существует неизменная непрерывность. «Место есть либо то общее (*κοινός*), в чем существуют все тела» (небо), «либо то особенное (*ἴδιος*), в котором они находятся, как в первом (*πρῶτον*)» — Аристотель относительно пространства говорит также и — о *верхе* и *ниже*, относя их к небу, как содержащему в себе все вещи, и к земле, как к телу, находящемуся в самом низу. «В пространстве находится то тело, вне которого имеется объемляющее его тело. Но все небо нигде не находится, так как никакое тело его не объемлет. Вне вселенной нет ничего, и поэтому все находится в небе, ибо небо есть целое. Место же не является небом, а есть его самая крайняя покоящаяся граница, которая соприкасается с движимым телом. Земля поэтому находится в воде, вода — в воздухе, воздух — в эфире, а эфир — в небе».

Отсюда Аристотель переходит (Phys., IV, 6 — 7) к *пустому* пространству. Это — старый вопрос, с которым физики еще и теперь не могут справиться. Они справились бы с этим вопросом, если бы они изучали Аристотеля, но они рассуждают так, как будто на свете никогда и не существовали мысль вообще и Аристотель в частности. Пустота, согласно ходячим представлениям людей, является неким пространством, в котором нет тела; так как они принимают телесное за сущее, они называют пустым пространством то, в чем ничего нет. Мнение о существовании пустого пространства обосновывается в особенности следующими соображениями: во-первых, тем соображением, что пустота — отрицательное по отношению к некоторой существующей форме — «считалась необходимым для движения, ибо тело-де не может двигаться в полном» — следовательно, ничто не должно находиться там, куда оно движется. «Другой довод в пользу существования пустоты находят в сжатии тел, при котором части тела входят в пустые *поры*». Это — то представление о различной плотности тел и о ее изменении, согласно которому одинаковый вес является одинаковым количеством частиц, и последние, отделенные друг от друга пустотой, являют нам больше объема, чем тот, которым эти частицы обладают на самом деле. Аристотель очень искусно опровергает эти доводы. Сначала он указывает вообще, что «полное может изменяться и тела могут отдаляться друг от друга, хотя их и не разделяет пустое пространство. Тела, как жидкие, так и твердые, уплотняются не благодаря тому, что их частицы входят в пустоту, а благодаря тому, что изгоняется то, что в них раньше содержалось, подобно тому как воздух изгоняется из воды, когда она сжимается».

Глубже возражает Аристотель (Phys., IV, 8), *во-первых*, против взгляда, согласно которому существование пустоты есть *причина движения*. Он показывает именно, с одной стороны, что существование пустоты скорее уничтожило бы движение и в пустоте царил бы, следовательно, всеобщий покой: пустота именно есть полнейшее безразличие к тому, движется ли тело *в ней* большее или меньшее расстояние; ибо пустота лишена всяких различий. Она является чистым отрицанием; она не есть предмет, различие; в ней, следовательно, нет основания, почему бы телу остановиться здесь или двигаться дальше. Но тело находится в движении и именно как отличное от другого; оно, следовательно, обладает положительным отношением, а не только отношением к голому ничто. С другой стороны, Аристотель опровергает ту мысль, что движение потому должно происходить в пустоте.

что она уступает. Но пустота вовсе не обладает таким свойством. В пустоте поэтому мы получили бы не некоторое единое движение, а некоторое движение во все стороны, получили бы всеобщее расстояние, абсолютное несопротивление, в котором тело не находило бы никакого удержу, ничего связующего. «Далее следует заметить, что некоторый вес или некоторое тело движется быстрее или медленнее по двум причинам: либо потому, что имеются различия в среде, в которой оно движется, например, в том случае, когда оно движется в воздухе, воде или по земле; либо потому, что те тела, которые движутся, отличны друг от друга, что одно из них легче или тяжелее другого». Что касается различия движения вследствие различия плотности среды, то Аристотель говорит об этом следующее: «Среда, через которую носится тело, есть причина встречаемого им противодействия; это противодействие больше, если среда движется в противоположном направлении (и оно меньше, если среда остается в покое); противодействие возрастает также и в том случае, если среда не легко поддается делению. Различие скорости прямо пропорционально различию плотности среды, воздуха и воды, так что если среда вдвое тоньше, то и скорость будет двойной. Но пустота не находится в таком отношении к телу, и нельзя сказать, что последнее плотнее пустоты. Тело так же мало может превосходить величиной пустоту, как мало линия может превосходить своей величиной точку, если признать, что линия не *сложена* из точек. Пустота не имеет никакого отношения к наполненному». Что же касается другого случая, различия между тяжелым и легким, которое должно быть рассматриваемо в самих телах, то нужно сказать, что тяжелое тело движется через одно и то же пространство быстрее, чем легкое тело. «Но это различие получается лишь в полном, ибо тяжелое тело своей силой быстрее рассекает полное». Это воззрение Аристотеля в высшей степени правильно и направлено преимущественно против множества ложных представлений, господствующих в нашей физике. Представление об одинаковой скорости движения легких и тяжелых тел, равно как и представление о чистой тяжести, чистом весе, чистой материи, есть абстракция, по которой выходит, будто сами по себе они одинаковы и отличны друг от друга только благодаря случайному сопротивлению воздуха.

Аристотель затем переходит (Phys., IV, 9) к рассмотрению *второго* довода, к утверждению, что пустота существует, так как *плотность* различных тел *неодинакова*. «Пустота, полагают многие, существует,

так как существуют тела со слабой связью их частей и тела с прочной связью частей». Первые, по мнению этих людей, являются продырявленными телами, а вторые — совершенно непрерывными, или во всяком случае эти тела отличаются друг от друга количественно, большей или меньшей плотностью: «Если именно масса воды превращается в воздух, то известная масса воды должна была бы дать массу воздуха одинаковой величины или необходимо существует некоторое пустое пространство, ибо лишь оно делает понятным уплотнение и разрежение. Если, как они говорят, менее плотное является тем, что обладает многими раздельными пустыми пространствами, то нужно сказать, что так как пустота столь же мало может быть раздельной, сколь мало пространство может обладать промежуточными пространствами, то таким путем не может получиться ничто менее плотное. А если пустоту нельзя сделать раздельной, и все же в теле должно существовать нечто пустое, то этим, во-первых, вызывалось бы лишь движение вверх, ибо менее плотное является легким, и поэтому они также и говорят, что огонь тонок», так как он всегда движется вверх. «А затем пустота была бы причиной движения не таким образом, что нечто двигалось бы в нем, а вызывала бы движение, как пузыри, выбрасывающие вверх то, что связано с ними. Но как это было бы возможно, чтобы пустота двигалась или чтобы было некое место, в котором находилась пустота? Ибо то место, куда она двигалась-бы, было бы пустотой пустоты. И вообще подобно тому, как в пустоте не может иметь места движение, так и пустота не может двигаться». Аристотель противопоставляет этим представлениям истинную природу вещей и вообще идеалистическое воззрение на природу, указывая, «что противоположные, тепло и холод, и другие физические противоположности обладают одной и той же материей, и то, что существует в возможности, превращается в существующее в действительности; что материя не расчленима, хотя и различна по своему понятию (τῷ εἶναι)¹, и что она остается одной и той же по своему количеству (ἀριθμῷ), когда она получает цвет, тепло и холод. Точно также материя маленького и большого тела остается одной и той

¹ В то время как выше (стр. 265) мы должны понимать выражение τὸ εἶναι в смысле непосредственного существования, так как оно противопоставляется понятию, здесь оно имеет смысл понятия, так как находится в противоположности к непосредственному существованию (καὶ οὐ χωριστῇ μὲν ἢ ὅλῃ, τῷ δ'εἶναι ἑστέον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ). Ср. *Michelet*: Comment. in Arist. Eth. Nicom. V, 1, p. 209—214. *Примечание издателя.*

же, так как то из большого тела получается маленькое, то из маленького — большое. Когда вода превращается в воздух, она расширяется, — но материя остается той же самой и не принимает в себя ничего другого, а лишь становится в действительности тем, чем она раньше была в возможности. И точно так же, когда обширный по объему воздух сжимается в маленький объем, воздух таким же образом превращается обратно в воду, так как материя, существующая в возможности и как вода и как воздух, становится также и в действительности и тем и другим». И вот Аристотель утверждает, что увеличение и уменьшение теплоты, а также ее переход в холод точно так же не является прибавлением какого-то «больше» и «меньше» к тепловому веществу; одно и то же может быть также более плотным и менее плотным. Это воззрение коренным образом отличается от представления современных физиков, которые видят наличность большего или меньшего количества материи в более или менее плотном, понимают, следовательно, различия плотности как внешние большие или меньшие количества материи. Аристотель, напротив, понимает эти различия всецело динамически, но, разумеется, не в том смысле, в каком выражение «динамическое» употребляется теперь, не в смысле большей или меньшей интенсивности или некоторой степени; он понимает интенсивность в ее истине, понимает ее как всеобщую возможность. Различие должно, разумеется, рассматриваться также и как различие величины, но это не значит, что оно является увеличением и уменьшением, некоторым изменением абсолютного количества материи. Интенсивность означает здесь силу, но опять-таки силу не как некоторую оторванную от материи мыслительную вещь: интенсивность понимается здесь так, что, когда нечто становится интенсивнее, его действительность убавляется, но оно становится согласно Аристотелю неким существующим, достигшим большей возможности. Если же интенсивность направляется вовсе и мы ее сравниваем с другой интенсивностью, она, разумеется, превращается тогда в степень, и поэтому здесь в нее непосредственно вступает величина. Тогда безразлично, будем ли мы брать большую интенсивность или большую экстенсивность: большее количество воздуха может быть нагрето до того же градуса, что и меньшее количество, если только приложить к этому большому количеству воздуха большую интенсивность тепла, или то же самое количество воздуха может благодаря этому стать интенсивно теплее.

Переходя к исследованию *времени*, Аристотель замечает (Phys., IV, 10 — 11, 13), что если мы его будем рассматривать внешне (*ἐξωτερικῶς*),

мы неизбежно должны будем предположить (*διαπορῆσαι*), что время не обладает бытием или что оно почти не существует и представляет собою нечто малое (*μολὶς καὶ ἀμυδρόν*), как будто бы оно было только чем-то возможным. «Ибо одна его сторона была, и ее больше нет, другая сторона будет, и ее пока еще нет. Но из этих бывших и будущих сторон состоит бесконечное и всегда существующее (*ἀεὶ λαμβανόμενος*) время. Но кажется, что время не может существовать, если оно состоит из таких частей, которые не существуют. А затем из всего, что поддается делению, если оно существует, должны существовать все или некоторые его части. Время же несомненно делимо, а некоторые его части отошли в прошлое, другие части — еще когда-то будут и ни одной нет в наличности. «Теперь», настоящее, именно не является частью, ибо всякая часть обладает мерой и целое должно состоять из частей; время же, повидимому, не состоит из «теперь», настоящего. Так как именно «теперь», настоящее, неделимо, то оно не обладает количественным определением, могущим быть измеренным. «Точно так же не легко различить, остается ли «теперь», настоящее или всегда становится все другим и другим. Время, далее, не есть движение и изменение, ибо движение и изменение происходит в чем-то одном, которое движется и изменяется, или происходит в том месте, где оно происходит; время же существует как бы везде. Изменение и движение кроме того является более медленным или более быстрым; время же не является таковым. Оно, однако, не существует без изменения и движения» (которое как раз и представляет собою в нем момент чистой отрицательности), «ибо там, где мы не воспринимаем никакого изменения, нам кажется, что и времени никакого не было, как, например, во сне. Оно поэтому существует в движении, но не является самым движением». И Аристотель определяет время следующим образом: «Мы говорим, что время существует, когда мы замечаем в движении «предшествование» и «последование»; последние же таковы, что мы их должны признать все другим и другим, а между ними вставляем снова некое другое, как среднее. Когда мы мыслим два крайних члена умозаключения как нечто другое, чем средний член, и душа высказывает относительно «теперь», что есть два «теперь», из которых одно есть предшествующее, а другое последующее, тогда мы говорим, что это — время. Мы называем, следовательно, временем то, что определяется через посредство «теперь», и это является основным его определением. Но если мы ощущаем «теперь» как единицу, а не ощущаем ни как предшествующее или

последующее в движении, ни как тождественное в каком-нибудь предыдущем и последующем, то нам кажется, что не было никакого времени, потому что не было также никакого движения». Когда мы, например, скучаем, нам кажется, что происходит все одно и то же. «Время есть поэтому число движения согласно предшествованию и последованию. Оно есть не само движение, а лишь движение, поскольку оно обладает некоторым числом. Мера большего и меньшего получается через посредство числа, но большее или меньшее движение измеряется посредством времени. Но мы называем числом как то, что исчисляется, так и то, посредством чего мы исчисляем. Время, однако, не есть число, которым мы исчисляем, а число, которое исчисляется, и подобно движению, оно всегда меняется, становится другим. «Теперь» составляет единицу числа, и оно измеряет время. Все время в целом есть одно и то же, ибо то «теперь», которое было, осталось тем же» (всеобщность как умерщвление «теперь»), но по своему бытию оно представляет собою нечто другое. Время, следовательно, является благодаря «теперь» как непрерывным (*συνεχής*), так и прерывным (*διήρηται*). «Теперь» благодаря этому похоже на точку, ибо последняя также является непрерывностью линии и ее различием, ее принципом и ее пределом; но «теперь» не есть пребывающая точка. В качестве непрерывности времени «теперь» связывает между собою прошедшее и будущее, но в такой же мере оно и делит время в возможности; настоящее есть лишь делимость, и моменты — суть лишь идеализованные моменты. «И поскольку оно («теперь») таково, оно всегда является неким другим; но, поскольку оно объединяет, оно вместе с тем всегда остается одним и тем же. И точно так же, поскольку мы делим линию, у нас всегда возникают для мысли все другие и другие точки, но поскольку она представляет собою одну линию, имеется лишь одна точка. Таким образом, «теперь» есть отчасти деление времени в возможности, отчасти — граница и единство обоих», т. е. единство «прежде» и «после». Всеобщая делящая точка, как действительная, есть лишь единица; но это действительное есть не некая пребывающая единица, а все снова и снова другая единица, так что единичность имеет в себе всеобщность как ее отрицательность. «Но деление и соединение есть одно и то же и совершается согласно одному и тому же; но его понятие (*τὸ εἶναι*)»¹

¹ Здесь *τὸ εἶναι* снова употребляется Аристотелем в значении понятия, как и выше (стр. 269), потому что в предшествующих словах (*ἔστι δὲ τὰὐτὸ καὶ κατὰ τὰὐτὸ ἢ διαίρεσις καὶ ἢ ἐνωσις*) выражено непосредственное существование. *Примечание издателя.*

есть нечто различное». В одном и том же отношении время как существующее есть непосредственно абсолютная противоположность положенного как сущего. В пространстве же, наоборот, моменты не положены как *существующие*, а лишь *в нем* выступает это бытие и его движение и противоречие. Рассудочное тождество, таким образом, согласно Аристотелю, вовсе не является принципом, законом мысли; наоборот, тождество и нетождество являются для него одним и тем же. Так как «теперь» существует лишь теперь, то прошлое и настоящее отличны от него. Но в такой же мере они связаны друг с другом в «теперь», которое не существует без «прежде» и «после». Таким образом, они находятся в одном, и «теперь», как их граница, есть столь же их объединение, сколь и их различие.

Аристотель *переходит* затем (Phys., V, 1) к рассмотрению реализованного в некоторой вещи движения, к рассмотрению *изменения* (μεταβολή) или *физических процессов*, между тем как раньше мы рассматривали лишь чистое движение. В движении имеется некое перводвижущее, некое движимое и нечто такое, в чем движение происходит, время, а кроме того еще некоторое «откуда» и некоторое «куда» (сравни выше стр. 245). «Ибо всякое движение есть движение от чего-то одного и к чему-то одному; но то, что движется, и то, к чему оно движется, отличны друг от друга; например дрова, тепло и холод. Движение происходит в дровах, а не в форме, ибо форма или место или величина не приводятся в движение другим, не движет другое, а» (в том порядке, как они следуют одно за другим) «существует движущееся и движущее, и то, к чему направлено движение. Все, что есть скорее то, к чему направлено движение, чем то, из чего исходит движение, мы называем изменением. Поэтому уничтожение есть изменение в ничто, хотя исчезающее изменяется также и направляясь от сущего; возникновение поэтому есть изменение в сущее, хотя оно также направляется от несущего». Это замечание Аристотеля должно быть истолковано нами в том смысле, что лишь в становящемся реальным движении, т. е. именно в изменении, наступает отношение «к чему», между тем как отношение «из чего» есть отношение, в котором изменение есть лишь идеальный аспект движения. Кроме этой первой формы различения изменения, Аристотель указывает далее еще и другую форму, деля изменение на три вида движения, а именно: «на изменение из некоего субъекта (ἐξ ὑποκειμένου) в некий субъект, изменение из некоего субъекта в некий несубъект и изменение из некоего несубъекта в некий субъект». Четвертый вид, а именно, «переход из некоего несубъекта в некий

несубъект», который также может встретиться в общем делении, «не есть изменение, ибо он не содержит в себе противоположности». Он может быть лишь мыслимым, идеализованным изменением; но Аристотель здесь понимает под изменением действительно появившееся изменение. «Изменение, состоящее в переходе из некоего несубъекта в некий субъект, есть порождение (*γένεσις*); изменение, состоящее в переходе из некоего субъекта в некий несубъект, есть гибель (*φθορά*); изменение, состоящее в переходе из некоего субъекта в некий субъект, есть движение, как таковое», потому что переходящее остается тем же самым, чем было раньше, и здесь нет становления действительного другим, а есть только чисто формальное становление другим. Замечательна эта противоположность материализованного движения, как изменения, и лишь формального движения.

Отсюда Аристотель в шестой книге переходит в рассмотрению зеноновской диалектики этого движения и изменения, а именно, к рассмотрению *бесконечной делимости*, с которой мы уже познакомились выше (ч. 1-я, стр. 234—245). Аристотель разрешает трудности, выдвинутые этой диалектикой, посредством всеобщего: он говорит, что движение и изменение и являются именно этим противоречием, этим внутри себя противоположным всеобщим. Единство, в которое их моменты разрешаются, не есть некое ничто, в каковом случае движение и изменение не существовали бы, а есть некое отрицательное всеобщее, в котором само отрицательное в свою очередь положено как положительное, и это именно и есть понятие делимости.

Из дальнейших деталей, в которые пускается Аристотель, я укажу лишь следующее. Против допущения существования *атомов* и их движения он возражает (*Phys.*, VI, 10), что неделимое не обладает движением и изменением. Этот взгляд Аристотеля составляет полнейшую противоположность зеноновскому положению, что существует лишь простое, неделимое бытие, и никакого движения нет. Ибо точно так же как Зенон выдвигал неподвижность атомов как возражение против движения, так Аристотель, напротив, выдвигает движение как возражение против существования атомов: «Все, что движется или изменяется, есть в первом делении этого времени отчасти здесь, отчасти там. Но атом, как простое, неделимое бытие, не может иметь что-то от себя в обеих точках пространства, потому что в таком случае он был бы делим. Неделимое, следовательно, могло бы двигаться лишь в том случае, если бы время состояло из «теперь». Но мы уже раньше доказали, что это невозможно». Так как, таким образом, атомы не могут обладать

изменением в самих себе и оно не может также входить в них извне, посредством толчка и т. п., то они вообще не соответствуют истине.

Затем важно еще определение *чистой идеальности изменения*. Аристотель (Phys., VII, 3) говорит *об этом*: «Изменяется только чувственное, ощущаемое (αἰσθητόν), а формы и образы, равно как и умения не изменяются; они лишь возникают и исчезают в некоей вещи, сами не изменяясь». Другими словами: содержание изменения неизменно; изменение, как таковое, присуще только форме. «Добродетели или пороки, например, принадлежат к числу умений. Добродетель есть завершенность (τελειώσις), согласно которой нечто достигло цели своей природы, а порок есть исчезновение и недостижение этой цели. Они не представляют собою изменений, а лишь возникают и переходят в то время, как некое другое изменяется». Или, иными словами, различие превращается в некое различие между бытием и небытием, т. е. лишь в чувственное различие.

Рассмотрев эти понятия, Аристотель переходит ближе (Phys., VIII, 6, 8—9; De Coelo, I, 4) к первому *реальному* или *физически существующему движению*: первое начало движения само неподвижно. Бесконечное прямолинейное движение является пустым созданием мысли, ибо движение необходимо является устремлением к чему-то. Абсолютным движением является *круговое движение*, потому что оно не имеет противодвижения: так как движение должно рассматриваться со стороны его исходного места и его конечной цели, то в прямолинейном движении направление от *A* к *B* и от *B* к *A* противоположны; в круговом же движении они тождественны. Представление, будто небесные тела сами по себе непрерывно двигались бы по прямой линии, если бы не попали случайно в сферу притяжения солнца, есть пустая мысль, от которой Аристотель далек.

Аристотель затем показывает (De Coelo, II, 1; I, 3), что «все *небо* не возникло и не может пройти, а есть некое единое и *вечное*, оно не имеет ни начала ни конца в вечном времени, а содержит замкнутое в нем бесконечное время». Все другие представления являются чувственными представлениями, которые, как думают, говорят о сущности, а на самом деле в них всегда присутствует то, что они, как думают, исключили из себя. А именно, если они ставят перед началом возникновения пустоту, то эта пустота как раз и есть покоящееся, равное самому себе, т. е. *вечная материя*, которая, таким образом, уже предполагается существующей раньше возникновения, ибо они не хотят держаться своего слова, согласно которому перед возникновением есть

только ничто. Но на самом деле вещь не существует до своего возникновения, т. е. движение имеется вместе с нечем, и где есть реальность, там есть и движение. Но они не сводят вместе то пустое, самоодинаковое, невозникшую материю и это ничто. «То, что обладает этим абсолютным круговым движением, не является ни тяжелым ни легким, ибо тяжелое есть то, что движется по направлению книзу, а легкое — то, что движется кверху». Напротив, в новейшей физике небесные тела получают свойство тяжести; они хотят пасть на солнце, но не делают этого вследствие влияния другой силы. «Оно неразруσιμο и непорождено, не убавляется и не прибавляется, не изменяется. Оно отлично от земли, огня, воздуха и воды. Оно есть то, что древние называли *эфиром*, как самое верхнее место; оно получило у них это свое название от постоянного бега (*ἀεὶ θεῖν*) в бесконечном времени». Этот эфир представляет собой, повидимому, вечную материю, которая, однако, выражена не столь определенно, а остается таким же неопределенным, как небо в нашем представлении. Нужно вообще сказать, что здесь начинается все более и более бросаться в глаза рядоположность.

Аристотель (*De Coelo*, III, 6) показывает далее, что *элементы* происходят не из одного тела, а друг из друга, ибо в возникновении они происходят либо из чего-то нетелесного, либо из некоего тела. В первом случае оказалось бы, что они происходят из пустоты, ибо пустота как раз и есть непосредственно нетелесное. Но в таком случае пустота должна была бы обладать самостоятельным существованием, как то, в чем возникает определенная телесность. Но элементы не происходят также и из чего-то телесного, ибо в таком случае само это тело было бы некоторым телесным элементом, существующим до элементов. Остается, таким образом, лишь предположение, что элементы происходят друг из друга. Относительно этого утверждения мы должны заметить, что Аристотель понимает под возникновением действительное возникновение, — не переход из всеобщего в единичность, а возникновение некоего определенного телесного элемента не из своего основания, а из противоположного, как такового. Аристотель вообще рассматривает всеобщее не таким, каким оно обладает отрицательным в самом себе, ибо в таком случае всеобщее как раз и было бы абсолютной материей, всеобщность которой, как отрицательность, положена или реальна.

После этого Аристотель переходит (*De Coelo*, IV, 1 — 5) также к чему-то вроде *дедукции элементов*, которая достойна внимания. Исходя из основных определений *тяжести* и *легкости*, из тех определений,

которые мы назвали бы силой притяжения и центробежной силой, он показывает, что элементов должно существовать *четыре*. Телесное, говорит он, является по своему движению легким или тяжелым, и легким или тяжелым не относительно, а также и абсолютно. Относительно легким и относительно тяжелым является то, что при одинаковом объеме идет вниз медленнее или быстрее. Абсолютно легкое движется вверх по направлению к конечному пункту неба, а абсолютно тяжелое движется вниз по направлению к середине. Этими крайними противоположностями являются *огонь* и *земля*. Между этими двумя элементами находятся средние элементы, которые относятся друг к другу, как эти крайние элементы. Этими средними элементами являются *воздух* и *вода*, из которых первый обладает легкостью, а вторая — тяжестью, но легкостью и тяжестью лишь относительно. Вода именно протекает ниже всего, кроме земли, а воздух находится выше всего, кроме огня. «Поэтому, — умозаключает Аристотель, — существуют эти четыре материи, но это — четыре материи, обладающие *одной общей* материей, и это верно в особенности потому, что они возникают друг из друга, а их бытие разное». Аристотель, однако, не считает даже такой общей материей эфир. Относительно этого пункта мы должны заметить, что как бы ни были далеки эти элементы от исчерпывающей полноты, Аристотель все же пошел куда дальше новейших физиков, так как у него вовсе нет того понятия элемента, которое признается в новейшее время, понятия, согласно которому элемент, как нечто простое, должен оставаться неизменным. Но такая простая определенность существующего представляет собою абстракцию и не обладает реальностью, так как она, таким образом, не была бы способна к движению и изменению. На самом же деле и сам элемент должен обладать реальностью и поэтому, в качестве единства противоположностей, должен быть разложимым. Аристотель поэтому признает, что элементы, как это уже признавали более древние философы (ч. 1-я, стр. 163, 199—200, 255—258, 295), возникают друг из друга и переходят друг в друга, а это воззрение совершенно противоположно представлению нашей физики, которая понимает под элементом лишь неистребимую, тождественную с собою простоту. Она поэтому очень гордится своим умом, упрекая нас в том, что мы считаем воду, воздух и т. д. элементами! Даже в выражении «нейтральность» современные физики не оказались способными уловить понятую как единство всеобщность, которую Аристотель приписывает элементам. На самом же деле кислород, соединяющийся с основанием, больше

отнодью уже не присутствует в нем, как это утверждают современные физики. Но Аристотель, далекий от признания простоты в том смысле, в котором она представляет собою абстракцию, столь же далек от того, чтобы признать пустое понятие состояния из частей. Напротив. Он достаточно много борется с этим понятием в связи, например, с учениями Анаксагора (De Coelo, III, 4).

Я приведу еще взгляд Аристотеля на моменты *реального процесса в отношении к движению*. Здесь (De gen. et corr., II, 2 — 4) он, наконец, переходит к «началам *ощущаемого тела*». Здесь мы видим элементы в процессе, точно так же как раньше мы их видели со стороны их покоящейся определенности. Аристотель исключает отношения, воспринимаемые зрением, обонянием и т. д., и предпочитает рассматривать отношения, которые воспринимаются чувством тяжести и легкости. В качестве такого рода основных определений он указывает *теплоту и холод, сухость и влажностъ*. Они представляют собою доступные ощущению различия по отношению к другому, между тем как тяжелое и легкое суть различия, взятые сами по себе. Чтобы подготовить читателя к пониманию *перехода элементов в ощущаемые отношения*, Аристотель говорит: «Так как существуют вышеуказанные четыре начала, а четыре вещи имеют, собственно говоря, шесть отношений друг к другу, но вместе с тем противоположности не могут быть здесь соединены (влажное, например, не может соединиться с сухим, теплое не может соединиться с холодным), то существуют четыре соединения этих начал: теплое и сухое, теплое и влажное, холодное и влажное, холодное и сухое. И эти соединения соответствуют вышеуказанным четырем элементам, так что огонь, следовательно, является теплым и сухим, воздух теплым и влажным (испарения), вода — холодной и влажной, а земля — холодной и сухой». Этим Аристотель делает понятным взаимное превращение элементов друг в друга, объясняя его следующим образом: возникновение и прехождение происходит из противоположного и переходит в противоположное. Все элементы антагонистичны друг другу: каждый есть небытие перед лицом бытия другого и один отличен от другого, как отлична действительность от возможности. Из этих элементов одни имеют сообща одну одинаковую часть, как, например, огонь и воздух имеют одинаковой частью теплоту; когда, следовательно, в огне сухость преодолевается влажностью, то возникает из огня воздух. Напротив, в тех элементах, которые не имеют ничего общего друг с другом, как, например, земля, которая холодна и суха, и воздух, который тепел и влажен, превра-

щение происходит медленнее. Превращение элементов друг в друга, весь процесс природы, является, следовательно, в глазах Аристотеля круговоротом их превращений. Это не удовлетворительно, ибо здесь не получается ни постижения в понятии отдельных элементов, ни закругления остального в целое.

И в самом деле Аристотель переходит к рассмотрению *всеобщего процесса природы* лишь там, где он начинает трактовать о *метеорологии*. Но здесь мы дошли с ним до его границы. Здесь в области естественного процесса теряет силу операция простого определения, как такового, — эта манера идущего все дальше и дальше определения — и она теряет весь свой интерес. Ибо именно в реальном процессе эти определенные понятия все снова и снова теряют свое значение и превращаются в свою противоположность, именно здесь эти безразличные друг к другу ряды смыкаются и объединяются. При определении времени и движения Аристотель, как мы видели, сам объединяет таким образом противоположные определения. Но движение в его истинном определении должно было бы снова вобрать в себя пространство и время; оно должно было бы выступать в том аспекте, в котором оно является единством этих своих реальных моментов и находится в них, т. е. следовало бы показать, как это идеальное доходит до реальности. Но еще больше должны были бы теперь следующие моменты, влажное, теплое и т. д., сами отступить на задний план, включаясь в понятие процесса. Но здесь у Аристотеля чувственное явление начинает одерживать верх; ибо эмпирическому именно и свойственен характер разрозненного существования, свойственно отрозниваться. Эмпирическое явление, таким образом, перерастает мышление, которое повсюду лишь налагает на него печать вступления во владение, но не может проникать насквозь чувственное явление, так как последнее отдалается от сферы идеального, в котором еще пребывали пространство, время и движение.

3. Философия духа.

Что касается *другой* стороны философии, той ее части, которая составляет pendant к философии природы, а именно философии духа, то мы находим в ряде сочинений Аристотеля, которые я перечислю дальше, разграничение частных ее наук. Во-первых, его три книги «О душе» рассматривают отчасти абстрактную всеобщую природу души, но преимущественно полемически; еще больше, однако, в них

обсуждается очень трудно и спекулятивно ее природа, взятая в ней самой: не ее бытие, а определенный способ и возможность ее деятельности. Затем имеются некоторые произведения, рассматривающие частные вопросы: «*Об ощущении и ощущаемом*», «*О воспоминании и памяти*», «*О сне и пробуждении*», «*О сновидениях*», «*О пророчестве по снам*» (μαντική), а также «*Физиономика*». Аристотель не оставил без рассмотрения ни одной эмпирической стороны, ни одного эмпирического явления, как в области природы, так и в области духа. Что касается *практической* стороны, то он и здесь, во-первых, позаботился о хозяйствующем главе семьи и написал для него сочинение «*О хозяйстве*» (ὁικονομικά); затем он позаботился также и об отдельном человеке, написав «*Этику*» (ἠθικά), которая является отчасти исследованием о высшем благе или абсолютной цели и отчасти учением об отдельных добродетелях. Оно на всем своем протяжении спекулятивно и всегда обнаруживает здравый смысл. Наконец, он в своей «*Политике*» дал изображение надлежащего государственного строя и различных видов государственного устройства, которые он рассматривает одно за другим с эмпирической стороны; в своих же «*Государственных устройствах*» он дал изображение строя важнейших государств; однако от последних произведений у нас осталось весьма мало.

а. Психология.

Мы не должны ожидать от Аристотеля в его *учении о душе* так называемую метафизику. Ибо такое метафизическое рассмотрение исходит из предпосылки, что душа, собственно говоря, есть некая вещь, и спрашивает, какая именно эта вещь, является ли она простой или сложной и т. д. Такими абстрактными определениями конкретный спекулятивный дух Аристотеля не занимается, а, как мы уже заметили, он больше рассматривает характер ее деятельности. И хотя это рассмотрение кажется в общем рядом следующих друг за другом определений, не объединенных в некое целое согласно необходимости, все же каждое из них в своей собственной сфере постигнуто Аристотелем столь же правильно, сколь и глубоко.

Аристотель (De anima, I, 1) делает сначала общее замечание, что душа должна, повидимому, рассматриваться отчасти в ее свободе, как отделимая от тела, так как она в мышлении существует сама по себе. Но отчасти мы должны рассматривать ее как нераздельную с телом, составляющую с ним нечто единое, так как она в аффектах выступает как неотделимая от последнего; ибо аффекты являют нам себя мате-

риализованными понятиями (λόγοι ἔννοιαι), материальными видами духовного. С этим связано двойное рассмотрение души, и Аристотель также знает эти два способа рассмотрения, а именно, во-первых, чисто рациональный или логический и, во-вторых, физический или физиологический. Это — те способы рассмотрения, которые мы до настоящего времени видим идущими рядом друг с другом. Гнев, например, рассматривается, с одной стороны, как желание возмездия и т. п., а с другой, он рассматривается как вскипение в человеке крови сердца и теплоты. Первый способ рассмотрения является рациональным, а второй — материальным. Это похоже на то, как если бы один человек определил дом как защиту от дождя, ветра и других вредных явлений, а другой определил дом как состоящий из дерева и камня; здесь первый человек именно указывает назначение и форму, или цель предмета, а второй — его материю и необходимость.

Подробнее Аристотель (De Anima, II, 1) определяет *сущность души*, напоминая о трех моментах бытия: существует, «во-первых, материя (ὕλη), которая сама по себе есть ничто; во-вторых, форма и всеобщее (μορφή καὶ εἶδος), сообразно которым нечто является тем-то и тем то, и, в-третьих, получающееся из них обеих бытие, в котором материя есть возможность, а его форма — действительность (ἐντελέχεια)», в котором, следовательно материя существует не как материя, а существует лишь в себе. «Душа есть субстанция, как форма физического органического тела, которое в возможности обладает жизнью; но ее же субстанция есть действительность (ἐντελέχεια), а именно действительность такого» (одушевленного) «тела. Эта действительность выступает двояким образом: либо как наука (ἐπιστήμη), либо как рассмотрение (τὸ θεωρεῖν). Но ясно, что душа подобна действительности первого рода. Ибо душа является в своем существовании либо бодрствующей, либо спящей: бодрствование соответствует рассмотрению, а сон — обладанию и недействительности. Первой же по происхождению является наука. Душа, следовательно, есть действительность определенного физического или органического тела». В этом смысле Аристотель дает определение души, гласящее, что она есть энтелехия (см. выше стр. 246 и 248).

Затем Аристотель переходит в той же главе к вопросу о *взаимоотношении души и тела*. «Нельзя поэтому» (потому что душа есть форма) «спрашивать, не едины ли душа и тело, точно так же как мы не спрашиваем, не едины ли воск и его форма, как мы не спрашиваем вообще, едины ли материя и ее формы. Ибо «одно» и «бытие» употребляется во многих значениях, но существенным бытием является действительность».

Если именно мы считаем тело и душу едиными подобно дому, состоящему из многих частей, или подобно вещи и ее свойствам, субъекту и предикату и т. д., то это является материализмом, ибо и душа и тело здесь рассматриваются как вещи. Такое тождество представляет собою поверхностное и пустое определение, которого мы не имеем права высказывать, так как форма и материя не обладают одинаковым достоинством в отношении бытия; истинно достойное тождество мы должны понимать как энтелехию. Мы можем, следовательно, лишь спрашивать, едина ли деятельность с ее органом; и мы думаем, что должны дать положительный ответ на этот вопрос. Более определенное *разъяснение* этого отношения заключается в следующих словах: «Душа есть субстанция, но лишь согласно понятию (*κατά τὸν λόγον*); но это именно и есть *субстанциальная форма* (*τὸ τί ᾗν εἶναι*)¹ для такого тела. А именно, если бы орудие, являющееся произведением искусства, например, топор, было физическим телом, то эта форма — этот характер существования, как топор — была бы его субстанцией, и эта его форма была бы его душой; ибо если бы последняя отделилась от него, то он больше не был бы топором, лишь оставалось бы одно название. Но душа есть субстанциальная форма и понятие не такого рода тела, как топор, а такого тела, которое в самом себе обладает началом движения и покоя». Топор же имеет начало своей формы не в самом себе, он не сам делает себя топором; или, другими словами, его форма, его понятие не есть сама его субстанция, так как он не деятелен сам через себя. «Если бы, например, глаз был сам по себе живым существом, то зрение было бы его душой, ибо зрение есть сущность глаза согласно его понятию. Но глаз, как таковой, есть лишь материя зрения. Когда исчезает зрение, глаз является глазом лишь по названию, является таким же глазом, как, например, глаз из камня или нарисованный глаз». Таким образом, на вопрос: что является субстанцией глаза? не являются ли субстанцией нервы, жидкости, покровы? Аристотель отвечает: напротив, само зрение есть субстанция, а те материи являются лишь пустым названием. «Точно так же, как в этом отдельном примере, дело обстоит и в целом. Не то, что потеряло душу, является возможностью жить, а то, что еще обладает ею. Семя и плод являются со стороны возможности таким телом. Подобно рубке и зрению» в примере топора и глаза, «так и бодрствование вообще» «есть действительность;

¹ Издатель полагал, что он имеет право вновь ввести здесь этот перевод, часто встречающийся уже у схоластиков и заимствованный у них Лейбницем. (Ср. *Michelet, Examen critique* etc. p. 165, 261, 265).

телесное же есть лишь возможность. Но подобно тому как» живым «глазом являются зрение и зрачок» (они, как возможность и действительность, связаны друг с другом): «так душа и тело суть живое; наличие обоих, следовательно, необходимо для того, чтобы получилось живое. Но еще не ясно, является ли душа деятельностью тела так, как рулевой есть деятельность корабля». Мысль, что деятельная форма является подлинно субстанцией, а материя существует лишь как возможность, представляет собою истинно спекулятивное понятие.

Как устранение указанного напоследок сравнения можно привести то, что Аристотель говорит дальше (*De Anima*, II, 4): «Душа, как *начало движения* и как *цель* (ὁ ἔνεκα) и как *субстанция* живых тел, есть причина. Ибо субстанция есть во всех существах причина их бытия, а жизнь есть бытие живого, и его причиной и началом является душа; кроме того, ее действительность есть существующее понятие сущего в возможности. Душа есть причина, как цель», т. е. как самое себя определяющая всеобщность, «ибо, подобно мысли, природа также действует ради чего-то, и это последнее есть ее цель, а в живых существах — душа. Но все части тела суть органы души, они, следовательно, существуют ради нее». Таким же образом Аристотель показывает, что душа есть причина движения.

Аристотель (*De Anima*, II, 2 — 3) говорит далее, что душу следует определять трояким образом, а именно: ее следует определять как питающую или *растительную* душу, как ощущающую душу и как разумную душу, что соответствует жизни растений, жизни *животных* и жизни *людей*. Питающая душа, когда она находится вне соединения с другими двумя душами, является душою растений. Когда она вместе с тем является ощущающей, она есть животная душа; а когда она является как питающей, так и ощущающей и вместе с тем разумна, тогда она представляет собою душу человека. Человек, таким образом, соединяет в себе все три природы. Это — мысль, высказанная в новейшей натурфилософии в следующей форме: человек есть также и животное, и растение; эта мысль направлена против выделения из целого и отделения друг от друга различий этих форм. Это различие снова вызвано к жизни в новое время при рассмотрении органического, и различие между этими сторонами имеет очень существенное значение. Вопрос (а Аристотель ставит его) состоит лишь в том, насколько эти стороны отделимы друг от друга, как части. Что же касается точнее отношения *между этими тремя душами* (так их можно называть, причем, однако, их все же неправильно отделяют друг от друга), то

Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что составило бы *общее* всем трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ в какой бы то ни было определенной и простой форме. Это — глубокое замечание, и этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формально логического мышления. Среди фигур точно так же только треугольник и другие определенные фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т. д., представляют собою нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура, есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается также и в четырехугольнике и т. д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т. д., но, с другой стороны, — в этом сказывается великий ум Аристотеля — он есть подлинно всеобщая фигура. И точно так же мы не должны искать души как некоей абстракции, а должны помнить, что в одушевленном питающая и ощущающая души содержатся также и в разумной душе, но содержатся в ней лишь как ее объект или ее возможность. И точно также питающая душа, которая образует природу растений, содержится так же и в ощущающей душе, но и здесь тоже она содержится в последней лишь как ее «в-себе» или как всеобщее. Или, другими словами, низшая душа лишь присуща высшей, подобно тому как предикат присущ субъекту, и этого исключительно идеализованного не нужно ставить высоко, как это делает формальное мышление. Напротив, «для себя» есть бесконечное возвращение в себя, которому свойственна деятельность. Мы можем определить эти выражения еще точнее. А именно, когда мы говорим о душе и теле, мы называем телесное объективным, а душу субъективным; и несчастье природы состоит в том, что она есть объективное, т. е. она есть понятие лишь в себе, а не для себя. В области природы, правда, также имеет место действительность; однако вся эта сфера есть в свою очередь лишь объективное, лишь «в-себе» в высшем. Так как это «в-себе» в своей сфере снова выступает как реальность для развития идеи, то оно имеет две стороны: всеобщее уже само по себе есть некое действительное, как, например, растительная душа. Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует, или само не есть вид. На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого. Но вышеуказанное всеобщее так реально, что оно само без дальнейшего изменения есть свой первый вид. В своем дальнейшем

развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей. Вот те всеобщие определения, которые имеют величайшую важность и, будучи развиты, привели бы ко всем истинным воззрениям на органическое и т. д., так как они вообще правильно изображают начало реализации.

а. На *питающую* или растительную душу мы должны, следовательно, смотреть согласно Аристотелю (De Anima, II, 4) как на первую душу, представляющую собою деятельность: она есть само всеобщее понятие души, каково оно есть, без дальнейшего определения. Или, как сказали бы мы, жизнь растений есть понятие органического. То, что Аристотель говорит далее о *питании*, например разбор вопроса, питается ли подобное подобным или противоположное противоположным, не имеет значения. Стоит привести здесь лишь высказывание Аристотеля (De Anima, II, 12) о растительной душе, а именно, он говорит, что она имеет отношение лишь к материи и сама ведет себя материальным образом, как, например, это бывает с нами в том случае, когда мы едим и пьем, но не можем принять в себя формы чувственных вещей. Мы вообще в практической жизни сами, как отдельные индивидуумы, имеем отношение к некоторому материальному существованию, в котором начинает быть деятельным наше собственное материальное существование.

б. Интереснее у Аристотеля (De Anima, II, 5) определение *ощущения*. Я приведу здесь из этого определения несколько цитат. Согласно Аристотелю, процесс ощущения есть вообще возможность (мы бы сказали: рецептивность), но эта возможность есть также активность; ее поэтому не следует понимать как чистую пассивность. Пассивность и деятельность есть одно и то же, или, говоря иначе, сама пассивность существует двойственно. «Пассивность есть либо исчезновение благодаря противоположному, либо это другая пассивность есть сохранение того, что существует лишь в возможности, посредством того, что существует в действительности». Первый случай получается при приобретении знания; это приобретение представляет собою пассивность, поскольку совершается изменение в противоположной привычке (*ἔξῃς*). Но существует также такая пассивность, в которой сохраняется то, что положено лишь как возможность, наука, следовательно, есть деятельное знание (см. выше стр. 281). Аристотель делает из этого следующий вывод: «Существует изменение, имеющее характер только лишения, и имеется другого рода изменение, захватывающее природу и пребывающуюся действительность (*ἐξῃς*). Первое изменение ощущающего

(αἰσθητικὸς) совершается порождающим ощущение; но после того, как оно порождено, ощущением обладают как неким знанием (ἐπιστήμη)». Так как то, что производит изменение, отличается от того, что совершается, от результата, то ощущение есть пассивность. Но оно столь же и спонтанность. «И с этой стороны деятельности ощущение таково же, как и познание (θεωρεῖν). Но различие между ними состоит в том, что то, что вызывает ощущение, находится ввне. Причиной этого является то, что деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, напротив, направлено на всеобщее, а это последнее находится в известном смысле в самой душе, как ее субстанция. Мыслить поэтому может каждый, если он хочет», и именно поэтому он свободен. «Ощущение же не зависит от него, а для этого необходимо, чтобы было налицо ощущаемое». Воздействие извне, как некая пассивность, здесь, следовательно, является первым; но затем выступает деятельность и делает это пассивное содержание своим. Это совершенно правильная точка зрения ощущения, как бы мы ни развивали ее в дальнейшем — субъективно-идеалистически или как-нибудь иначе. А именно, совершенно безразлично, находим ли мы себя определяемыми субъективно или объективно; в обоих случаях содержится момент пассивности, тот момент, что ощущение *существует*. Лейбницевская монада кажется как будто противоположным представлением, так как каждая монада, каждая точка моего пальца в качестве атома или индивидуума есть целая вселенная, в котором все развивается в самом себе без всякого отношения к другим монадам. Здесь как будто утверждена высшая идеалистическая свобода. Однако представление, что все развивается во мне из меня, ни малейше не улучшает дела, ибо, таким образом, все, что во мне развивается, всегда остается чем-то пассивным, несвободным. Аристотель с этим моментом пассивности не стает от идеализма; ощущение всегда пассивно с одной своей стороны. Но лишь дурной идеализм полагает, что пассивность и спонтанность духа зависят от того, является ли данная определенность внешней или внутренней, как будто есть свобода в ощущении, представляющем собою как раз сферу ограниченности. Нечто другое получается, когда предмет — ощущение, цвет, свет, зрение, слух — постигается из идеи, ибо в этом случае делается ясным, что он полагается определением идеи самой себя. Но другое дело, когда говорят, что поскольку я существую как отдельный субъект, постольку идея существует во мне, как в этом единичном индивидууме; здесь

положена точка зрения конечности и, следовательно, пассивности. Нечего поэтому делать комплимент ощущению и видеть в нем идеальность, которая не приходит извне, как, например, понимал свое учение также и Фихте: будто, надевая на себя пиджак, он в самом процессе надевания или в рассмотрении этого пиджака частью уже делает его. Единичное в ощущении есть сфера единичности сознания. Ощущение находится в сознании в форме вещи, так же как и все другое, и его единичность состоит в том, что для него существуют другие вещи. Аристотель продолжает: «Вообще различие состоит в том, что возможность двойка. Так, например, мы говорим, что мальчик может быть полководцем, и говорим также, что зрелый муж может быть полководцем, это — две различные возможности», ибо последний обладает действительной силой. «Таков характер ощущающего (*αἰσθητικόν*); он в возможности есть то, что ощущаемое (*αἰσθητικόν*) есть в действительности, ощущающее поэтому пассивно, поскольку оно неодинаково; но после того, как оно прошло через страдательность, оно стало одинаковым, и есть то же самое, что и ощущаемое». Реакция ощущающего состоит, таким образом, в этом активном восприятии ощущаемого в себе. Это есть именно активность в пассивности, та спонтанность, которая снимает рецептивность в ощущении. Ощущающее, как превращенное в одинаковое с самим собою, положило тождественность, между тем как кажется, что оно положено посредством некоего воздействия. Если субъективный идеализм говорит, что нет никаких внешних вещей, так как они суть именно определенность нашей самости, то с этим можно согласиться, поскольку речь идет о чистом ощущении, так как процесс ощущения есть субъективное бытие или состояние во мне, но он отнюдь еще не является вследствие этого свободой.

Говоря об ощущении, Аристотель употребляет (*De Anima*, II, 12) то знаменитое *сравнение*, которое так часто давало повод к недоразумениям, потому что оно было совершенно неправильно понято. Он именно говорит: «Ощущение есть восприятие чувственных форм без материи, подобно тому как воск принимает в себя лишь знак золотой печати, принимая в себя не самое золото, а лишь его форму». Ибо форма есть предмет как всеобщее; и в теоретической деятельности мы ведем себя не как единичное и чувственное, а именно как всеобщее. Иначе обстоит дело, когда мы относимся практически, когда воздействие как раз предполагает взаимное соприкосновение материального; поэтому, как объясняет Аристотель, растения не ощущают (см. выше стр. 285). В восприятии формы, напротив, материальное уничтожено,

ибо это восприимчивое не есть положительное соотношение с последним, так как материальное больше не представляет собою чего-то, оказывающего сопротивление. Если поэтому вообще называть ощущения чувственными воздействиями вещей, то это означало бы понимать Аристотеля примитивно и останавливаться на грубейшей стороне сравнения, и когда, исходя из этого понимания, переходим к душе, мы прячемся за представлениями, которые частью являются неопределенными понятиями, частью же вовсе не являются понятиями. Тогда мы говорим, что в душу все ее ощущения приходят извне и отпечатлеваются в ней подобно тому, как материя печати действует на материю воска. Затем утверждаем, что в этом-то и состоит философия Аристотеля. Такова, впрочем, судьба большинства философов; когда они иногда приводят чувственный пример, то этот пример всем понятен и содержание сравнения берется во всем его объеме, как будто все, что содержится в этом чувственном отношении, должно иметь силу также и относительно духовного. Не надо поэтому цепляться за это представление, так как оно есть только образ, в котором восприятие сравнивается с отпечатком на воске лишь в том смысле, что пассивность ощущения проявляется вместе с тем лишь в отношении к чистой форме, что лишь эта форма воспринимается в ощущающий субъект и находится в душе; но это, однако, не означает, что ощущение находится в душе в таком же отношении к ощущаемому, как отношение формы к воску, или проникает в нее так, как вещь проникается по своей материи другой вещью в химическом процессе. Те, которые думают так, упускают из виду как раз главное обстоятельство, которое и составляет отличие отношения, даваемого в этом сравнении, от поведения души. Воск именно на самом деле не воспринимает в себя формы, а напечатленная на нем форма остается в ней внешней фигурой, внешним образованием, не становясь формой его сущности. Если бы отпечаток стал внутренней формой воска, то последний перестал бы быть воском. Так как, следовательно, в приведенном примере отсутствует это восприимчивое формы в сущность, то мы должны признать, что Аристотель об этом и не думает. Душа же, напротив, ассимилирует эту форму с своей собственной субстанцией и делает это именно потому, что душа в самой себе есть известным образом все ощущаемое (см. ниже стр. 294—295); Аристотель поэтому говорит (стр. 282), что если бы топор обладал своей формой в определении субстанции, то эта форма была бы душой топора. Вышеуказанное сравнение согласно этому простирается только на одну общую черту, а именно на ту, что лишь форма входит

в душу, но оно не говорит, что форма *есть и остается внешней* воску и что душа, подобно воску, не обладает в самой себе никакой формой. Душа отнюдь не является согласно Аристотелю пассивным воском, получающим свои определения извне. Аристотель, как мы скоро увидим (стр. 291), говорит, наоборот, что дух отталкивает материю от себя и сохраняет себя в борьбе с нею, имея отношение только к форме. В ощущении душа, правда, пассивна, но ее восприятие не таково, как восприятие воска, а есть в такой же мере активность души, ибо после того как ощущающее было страдательным, оно снимает пассивность и остается вместе с тем свободным от нее (см. выше стр. 286). Душа, следовательно, преобразует форму внешнего тела в свою собственную и она тождественна с таким абстрактным качеством лишь потому, что она сама есть эта всеобщая форма.

Эту природу ощущения Аристотель *разъясняет* затем (De Anima, III, 2) дальше, долго останавливаясь на этом единстве и его противоположности, и в этих разъяснениях мы находим некоторые яркие мысли, проникающие глубоко в природу сознания: «Телесный орган каждого ощущения воспринимает ощущаемое без материи. Поэтому в то время, когда ощущаемое находится далеко, ощущения и представления находятся в органах. Действенность того, что становится ощущаемым, и ощущения одна и та же, но их бытие¹ не одно и то же; примером может служить действующий звук и действующее слышание; но то, что обладает слухом, не всегда слышит; то, что обладает звуком, не всегда звучит. Когда действует то, что является возможностью слышания, и действует также то, что является возможностью звучания, то активный процесс слышания совершается одновременно с активным процессом звучания и именно не так, как если бы были два активных процесса. «Когда движение, деятельность и пассивность находятся в том, что приводится в деятельность (ἐν τῷ ποιούμενῳ), то необходимо также, чтобы активный процесс (Wirksamkeit) слышания и звучания находился в том, что в возможности является слышанием, ибо действенность деятельного и движущего находится в пассивном. Поэтому, точно так же как активность и пассивность имеют место в страдательном, а не в действующем (ποιοῦντι), так и энергия того, что становится ощущаемым,

¹ Здесь и еще раз на этой странице τὸ εἶναι есть непосредственное существование раздельных сторон ощущения, есть лишь их возможность; деятельное же единство ощущаемого и ощущающего можно, напротив, признать истинным понятием ощущения. *Прим. издателя.*

и ощущающего находится в самом ощущающем. Для обозначения слышания и звучания мы обладаем двумя различными словами, для видения же мы их не имеем: слово «видение» обозначает деятельность видящего, а деятельность цвета остается без названия. Так как слышание и звучание представляют собою одну деятельность, деятельность становящегося ощущаемым и ощущающего, а лишь их бытие различно, то так называемое звучание и слышание должны прекратиться одновременно». Звучит тело, а слышит субъект; по своему существованию это — два предмета, но слышание само по себе есть внутренне единая действительность их обоих. И точно так же, когда я имею ощущение красноты, твердости, мое ощущение само красно, твердо, т. е. я нахожу себя определенным таким образом, хотя рефлексия и говорит, что вне меня находится красный твердый предмет, и тот предмет и мой палец суть две вещи; но они также и одно; красен мой глаз и красна вещь. Это показывает Аристотель убедительнейшим образом и не отступает от этого своего взгляда. Рефлексия сознания есть более позднее различие между субъективным и объективным; ощущать и означает именно снятие этого разделения, есть та форма тождества, которая отвлекается от субъективности и объективности. Простое, душа в собственном смысле или «я», есть в акте ощущения единство в различии. «Всякое ощущение, далее, находится в органе и отличает всякое ощущаемое, как, например, белое и черное и т. д.; невозможно, чтобы раздельные, белое и сладкое, различались как раздельные безразличные моменты, а оба должны предноситься (δηλα) одному и тому же. Это-то единое должно, следовательно, определять, что одно отлично от другого. Это различенное не может также быть в различных местах или существовать в разное время, а должно существовать нераздельным и в нераздельное время. Но ведь невозможно, чтобы одно и то же имело противоположные движения, поскольку оно неразделено и существует в неделинное время. Если сладкое движет ощущение так, а горькое движет его противоположным образом, белое же движет его иначе, то способность суждения нумерически ни дискретна, ни делима, но согласно понятию (τῷ εἶναι)¹ она различена. Тождественное и

¹ Сравн. выше стр. 269 и там же примечание. Вместе с тем оба значения τὸ εἶναι приходят здесь в непосредственное соприкосновение, непосредственно переплетаются друг с другом, так как непосредственное существование (ἀρδμῶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον), которое противостоит понятию (τῷ εἶναι), в дальнейшем

неделимое есть, следовательно, в возможности противоположное, но по своему истинному бытию (τῷ εἶναι) оно не может быть таковым: оно делимо по действительности, и не может быть одновременно белым и черным. Ощущение и мышление подобны тому, что некоторые называют точкой, которая также и неделима, поскольку она есть одно, и делима, поскольку она есть два. Поскольку она неделима, способность суждения есть одна и существует одновременно, но поскольку она разделена» (не есть одно), она «употребляет тот же самый знак одновременно дважды». Поскольку она «употребляет два знака, она различает посредством границы два знака и отделяет их, как происходящих от раздельного; но поскольку она одна, она употребляет один знак и притом одновременно» (см. выше стр. 272). А именно, подобно тому, как момент времени, схожий с точкой в пространстве, содержит в себе будущее и прошлое, и, таким образом, есть некое другое и вместе с тем одно и то же, потому что он в одном и том же отношении есть разделение и объединение, так и ощущение есть единое и вместе с тем разделение, раздельно и не разделено, так как ощущающее имеет перед собою в одном единстве также и различное ощущение, которое лишь благодаря этому получает определенное содержание. Другим примером является число; единица и два различны, и вместе с тем в обоих употребляется и полагается единица как единица.

γ. От ощущения Аристотель переходит к *мышлению*, и здесь-то он главным образом спекулятивен. «Мышление,—говорит он (De Anima, III, 4),—не страдательно (ἀπαθές), а принимает в себя форму и есть в возможности таковая форма. Следовательно, ум (νοῦς) все мыслит, он беспримесен (ἀμιγής), дабы он превозмог (κρατῇ), как говорит Анаксагор, т. е. дабы он познал; ибо, появившись в своей действительности (παρεμφαινόμενον), он не подпускает к себе чуждое и отгораживается от него (ἀντιφράττει). Природа ума есть поэтому не что иное, как возможное». Но сама возможность здесь не есть материя; ум именно не обладает материей, а возможность принадлежит к самой его субстанции. Ибо мышление состоит скорее в том, чтобы не быть в себе; а благодаря же его чистоте, его действительность не есть бытие для другого. а его возможность сама есть некое для-себя-бытие. Вещь действительна, потому что она есть такая-то и такая-то определенная вещь; быть

превращается в голую возможность, которой противостоит истинная действительность (δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον πάναντία τῷ εἶναι οὐ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαίρετόν). *Примечание издателя.*

противоположной определенностью, своей возможностью, например дымом, пеплом и т. д., это не положено в ней. В телесных вещах, следовательно, материя как возможность и внешняя форма как действительность противоположны друг другу; душа же, напротив, есть сама всеобщая возможность, она не имеет материи, потому что ее сущностью является деятельность; «ум в душе, как сознающее, не представляет собою ничего в действительности до того, как он мыслит»; он есть абсолютная деятельность, но он *есть* лишь тогда, когда он деятелен. «Он поэтому не смешан с телом. Ибо каким он был бы в таком случае, теплым или холодным? или он был бы органом? Такого рода вещами он уже наверное не является. А что он отличен от ощущающего, это ясно. Ибо ощущение не может ощущать после сильного ощущения: нельзя, например, воспринимать запахи или видеть после того, как были восприняты крепкие запахи или яркие цвета. Ум же, после того как он мыслил нечто, что может быть мыслимо лишь с напряжением, будет мыслить более легкое не хуже, а лучше. Ибо нет ощущения без тела, ум же от тела отделим. Когда он, таким образом, стал чем-то единичным, как, например, тот, который действительно является знающим (а это происходит, когда он может быть деятельным через самого себя), то он и тогда еще некоторым образом существует в возможности, но он, однако, существует в возможности не так, каков он был до того, как он изучил и нашел» (сравн. выше стр. 282 и 286).

Мышление делает себя *пассивным умом*, т. е. тем, что объективно для него, и, таким образом, здесь становится ясно, насколько утверждение: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* соответствует мысли Аристотеля. Аристотель спрашивает далее, выдвигая трудности против своей точки зрения: «Если ум прост, не страдателен и не имеет ничего общего с другим, то как он может мыслить, если мышление есть также некое страдание?» Именно последнее соотносится к отличным от него предметам. «Ибо поскольку две вещи имеют нечто общее, одно, повидимому, действует, а другое ведет себя пассивно. Далее, существует еще и другое затруднение, а именно: спрашивается, может ли быть предметом мышления сам ум? В таком случае, он должен был бы или присутствовать в других вещах (если бы он не мог быть предметом мысли каким-нибудь иным образом); но ведь все мыслимое мыслится одинаковым образом; или же ум должен был бы иметь в себе нечто смешанное, делающее его таким же объектом мысли, как и другие вещи. Но мы ведь раньше определили вообще страдание так, что в возможности ум есть все мыслимое, но вместе с тем

в действительности он есть ничто раньше, чем мы мыслили», т. е. мысль есть в себе содержание мыслимого и в существующем сливается только сама с собой. Но самосознательный ум существует не только в себе, а есть существенно для себя, так как он сам у себя есть все. Это сказано идеалистически, а вот все же утверждают, что Аристотель был эмпириком.

Пассивность ума имеет, следовательно, здесь смысл возможности *до* действительности. Таков великий принцип Аристотеля, и здесь он в конце приводит другой, пользующийся дурной славой, *пример*, который также был ложно понят. «Ум подобен книге, на листах которой ничего не написано»; это, однако, бумага, а не книга. Толкующие превратно Аристотеля обыкновенно оставляют без внимания все его мысли и подхватывают лишь такие внешние сравнения. Книгу, в которой ничего не написано, каждый может понять. Таким образом знаменитая *tabula rasa*, стала *terminus technicus*, которую можно встретить во всех произведениях, в которых говорится об Аристотеле: Аристотель якобы сказал, что дух есть неисписанный лист бумаги, на которой лишь внешние предметы наносят письма, так что он получает мышление извне.¹ Но это — прямая противоположность тому, что Аристотель действительно говорит. Такие сравнения особенно охотно подхватывались представлением, которое предпочитает держаться их, вместо того, чтобы держаться понятия, как будто эти сравнения действительно выражают суть его мысли. Но Аристотель вовсе не имеет в виду брать сравнение во всем его объеме; ведь ум как раз не есть некая вещь и не обладает пассивностью писчего листа бумаги, он есть сама действенность, которая не стоит вне его, как деятельность писания по отношению к листу бумаги. Сравнение, следовательно, ограничивается тем, что душа обладает содержанием лишь постольку, поскольку действительно мыслят. «Душа есть неисписанная книга», следовательно, означает: *в себе* она есть все, но она не есть внутри себя своя целокупность, подобно тому как книга в возможности содержит в себе все, но в действительности ничего не содержит в себе раньше, чем в нее не впишут чего-либо. Лишь действительная деятельность и есть истина или, иными словами, «ум сам тоже мыслится подобно другим мыслимым предметам. Ибо в том, в чем нет материи» (в духе) «мыслящее» (субъективное) «и мыслимое» (объективное) «есть одно и то же; теоретическая наука и

¹ Ср. *Теннента*, *Bd.* III., 198.

то, что становится знаемым, есть одно и то же. В материальном мышлении присутствует лишь в возможности, так что сам ум не принадлежит этому материальному, ибо он есть возможность без материи, но в нем существует мыслимое», между тем как природа содержит идею лишь в себе. Вышеуказанное сравнение, как явствует отсюда, было понято в совершенно превратном смысле, прямо противоположном тому, в котором его применяет Аристотель.

Если до сих пор мы говорили о пассивном уме, который является природой души, но в такой же мере ее ощущением и представлением, то теперь Аристотель делает различие (*De Anima*, III, 5) между ним и *деятельным умом*: «Но так как во всей природе одной стороной является в каждом роде материя (а именно то, что в возможности есть всякое то-то и то-то), а другой стороной — причина и деятельное, которое делает все, стоящее в таком же отношении к материи, в каком к ней находится искусство, то необходимо, чтобы это различие существовало и в душе. Один такой ум способен, следовательно, стать всем, чем угодно; другой же такой ум способен подобно деятельной силе (*ἐξίς*), например свету, сделать все, что угодно, ибо только свет, можно сказать, впервые превращает цвета, существовавшие раньше только в возможности, в действительные. Этот ум существует сам по себе (*χωριστός*), *несмешанным*, и он не пассивен, так как по своей субстанции он есть деятельность. Ибо активное всегда почтеннее, чем пассивное, и принцип почтеннее, чем материя. Наука, когда она действительна, есть то же самое, что и сама вещь (*πραγμα*); но хотя то, что есть в возможности» (т. е. именно внешний ум, представление, ощущение), «предшествует по времени в одном и том же индивидууме, однако в общем (*ὅλως*) оно не предшествует также и по времени. Деятельный ум не таков, чтобы то мыслить, то не мыслить. Когда он сам по себе, он есть только то, что он есть, и только это вечно и бессмертно. Но мы это не вспоминаем, потому что он не пассивен, пассивный же ум преходящ, и ничего не мыслит без помощи деятельного ума».

Седьмая и восьмая глава представляют собою *разъяснения* четвертой и пятой главы книги. Они начинаются с тех же положений, с которых начинаются последние, и, судя по их внешнему виду, можно предположить, что они принадлежат перу какого-то *комментатора*. «Душа,— говорит Аристотель (*De Anima*, III, 8),— есть некоторым образом все существующее. Ибо существующее есть либо ощущаемое, либо мыслимое, сама же наука есть некоторым образом знаемое, само

ощущение есть некоторым образом ощущаемое. Эти знаемые и ощущаемые вещи суть либо сами же вещи, либо формы. Знание и ощущения суть не сами вещи (камень не находится в душе), а их форма, так что душа подобна руке. Последняя есть орудие орудий, так и ум есть *форма форм* и ощущение есть *форма ощущаемого*. А уже раньше Аристотель (*De Anima*, III, 4) заметил: «справедливо сказали, что душа есть *место идей* (τόπος εἰδῶν), но таким местом является не вся она, а лишь мыслящая, и она есть идеи не со стороны эптелехий (не актуально), а лишь со стороны возможности», т. е. идеи суть пока лишь покоящиеся формы, а не деятельности. Аристотель, таким образом, не реалист. Эти формы, как и формы внешней природы, ум делает своим предметом, предметом мысли, возможностью. Аристотель говорит поэтому в седьмой главе: «Абстрактное (τὰ ἐν ἀφαίρεσει λένόμενα) разум мыслит так, как если бы он мыслил вдавленную часть носа не как вдавленную часть носа, которая неотделима от плоти, а как пустое». В восьмой главе Аристотель продолжает: «Но так как никакой предмет не может быть отделен от ощущаемых величин, то в ощущаемых формах находится также и мыслимое, находится как абстрактное, так и качества (ἕξεις) и определенности ощущаемых вещей. Поэтому тот, кто ничего не ощущает, ничего не познает и ничего не понимает; если он что-нибудь познает (θεωρεῖ), то необходимо, чтобы он это познал также и как представление; ибо представления таковы, каковы ощущения, и отличаются от последних только тем, что они не имеют материи. Чем же отличаются первоначальные мысли, что нельзя их принимать за представления? Или не обстоит ли дело так, что даже другие мысли не суть представления, а лишь не бывают без представлений?» Так как в том, что за этим следует, нет ответа на поставленный в конце вопрос, то это, повидимому, указывает скорее на то, что эти части книги написаны позднее.¹ Седьмую главу Аристотель кончает следующим образом: «Вообще ум в своей действительности, как мыслящий, и есть сами вещи. Но мог бы ли

¹ Однако как бы кратко ни ответил Аристотель, а все же он ответил свойственным ему образом, ставя непосредственно вслед за первым вопросом второй (ἢ οὐδὲ τὰλλα φαντάσματα ἀλλ' οὐκ ἀνευ φαντασμάτων). Этот ответ все же, как нам кажется, повидимому, совершенно удовлетворителен, так как в сказанном несомненно заключается мнение Аристотеля, что первоначальные мысли деятельного ума (разума), в противоположность мыслям страдательного ума, совершенно уничтожили в себе элементы представления, тогда как мыслям страдательного ума это не вполне удалось, хотя и в них момент представления не является существенным. *Примечание издателя.*

он или не мог бы мыслить в себе и для себя сущее, или нет, если бы он сам не был отделен от чувственного, это мы исследуем позднее (*ὑστερον*)». Это «позднее» Буле относит к «высшей философии». ¹

Это — тождество субъективного и объективного, которое имеется в деятельном разуме, в то время как конечные вещи и состояния духа представляют собою внеположность этих обеих сторон, так как в этих вещах и состояниях ум существует только в возможности, — это тождество есть высочайшая вершина спекуляции, вершина, выше которой уже нельзя подняться; Аристотель тем самым возвращается к своим метафизическим принципам (стр. 250 и сл.), где как раз мыслящий сам себя разум он называет именно абсолютным мышлением, божественным умом или духом в его абсолютности. Здесь возникает видимость, будто Аристотель говорит о мышлении как о чем-то существующем на-ряду с другими вещами, и несомненно, что у него мы находим и эту форму последовательности. Однако то, что он говорит о мышлении, само по себе абсолютно спекулятивно, и мышление не стоит у него на-ряду с другим, например на-ряду с ощущением, которое есть лишь возможность для мышления. Говоря точнее, эта спекулятивность его воззрений состоит в том, что согласно ему разум есть вообще в себе подлинная целостность, и мышление есть поистине та деятельность, которая есть для-себя-бытие и в-себе-и-для-себя-бытие, т. е. оно представляет собою мышление мышления, которое, таким образом, определено абстрактно, но составляет природу абсолютного духа, взятого сам по себе. Вот главные пункты, на которые следует обратить внимание у Аристотеля при рассмотрении спекулятивных идей. В более подробное рассмотрение мы не можем здесь пускаться.

¹ Против этого толкования мы должны лишь напомнить, что *ὑστερον* и *πρότερον* согласно словоупотреблению Аристотеля всегда относится к тому же произведению. Говоря же о других произведениях, он употребляет выражения: *ἐν ἄλλοις*, *ἐν ἑτέροις*, *ἄλλοτε* или *εἰς ἐκείνον τὸν καιρὸν ἀποκρίσθω* (*De Ausc. phys.*, I, 9). И если бы даже на это возразили — это возражение совершенно правильно, — что все физические и психологические произведения, включая и «Метафизику», образуют единую большую дисциплину, так что Аристотель может употреблять выражения *ὑστερον* и *πρότερον*, ссылаясь в одном из этих произведений на другое, то я все же доказал, что *περίτης φυσικῆς* должно быть помещено далеко за метафизикой (*Michelet*, *Examen critique* etc., p. 209 — 222). Но не может ли выражение *ὑστερον* относиться к следующей главе? И в самом деле, выдвинутое в конце седьмой главы затруднение, повидимому, вполне разрешается вышеприведенными словами (стр. 344 — 345) восьмой главы. *Примечание издателя.*

Теперь мы должны совершить *переход к следующему* отделу, к практической философии, и раньше всего мы должны установить понятие *возжеления*, которое именно и есть поворот мышления в свою отрицательную сторону, в которой оно становится практическим. Аристотель (De Anima, III, 7 и 8) говорит: «Предмет знания и действительное знание есть одно и то же; то, что существует в возможности, предшествует по времени в индивидууме, но само по себе оно не предшествует также и по времени. Ибо все, что происходит, происходит из того, что есть действительность. То, что было предметом ощущения, выступает как то, что из ощущающего в возможности делает ощущающего в действительности; ибо последнее (ощущающее) не страдательно и не изменяется. Оно поэтому обладает другого рода движением; ибо движение есть (стр. 264) активность того, что не есть завершенная цель (*ἐνέργεια ἀτελής*); чистая же деятельность (*ἀπλῶς ἐνέργεια*) есть, напротив, деятельность завершенной цели» (τοῦ τετελεσμένου). «Простое, мыслимое душою, есть нечто такое, в отношении чего не может иметь места ложное суждение; то же, в чем есть истинное и ложное, есть связь мыслей, как представляющих собою единство, например суждение: *диаметр несоизмерим*. Или, в том случае, когда заблуждение принимает, что белое есть небелое, оно привело в связь небелое. Но все это может быть названо также и разделением. Но именно разум и есть то, что делает все единым; он мыслит неделимое по форме в неделимое время и в неделимой душе». «Ощущение сходно с простым сказыванием и мышлением; *приятное же и неприятное* ощущения относятся друг к другу, как утверждение и отрицание», сходно, следовательно, с положительным и отрицательным определениями мышления. «И ощущать приятное или неприятное значит быть деятельным» (спонтанность) «с ощущающей серединой относительно блага или зла, поскольку они таковы. Вожеление же и отвращение суть одно и то же со стороны деятельности; они отличны друг от друга только по своему бытию. Для мыслящей души представления суть то же самое, что ощущения, и когда она утверждает или отрицает нечто хорошее или дурное, она их вожделеет или избегает; она ведет себя как единица и граница. Ум», в качестве того, что определяет противоположности, «познает формы в представлениях; и точно так, как для него определенно в них то, что следует желать и чего следует избегать, он и определяется независимо от ощущений, когда он имеет представления. Если он в отношении к представлению или мысли сравнивает, как бы видя их, будущее с настоящим и оценивает их, соответственно определяя

приятное и неприятное, то он желает или избегает и вообще находится в области практики. Но если не приять во внимание действия, то оказывается, что истинное и ложное принадлежат к тому же роду, что хорошее и дурное».

в. Практическая философия.

Отсюда уже определяется для нас понятие воли или практики вообще; его следует еще отнести к философии духа. Этот отдел Аристотель рассмотрел в нескольких произведениях, которые дошли до нас.

а. Этика.

Мы обладаем тремя большими сочинениями Аристотеля: «Никомаховой этикой» (*Ἠθικά Νικομάχεια*) в десяти книгах, «Большой этикой» (*Ἠθικά μεγála*) в двух книгах и «Эвдемовой этикой» (*Ἠθικά Εὐδήμια*) в семи книгах. В последней рассматриваются преимущественно частные добродетели, тогда как две первые больше содержат общие исследования о принципах. Как наилучшее до новейшего времени из того, чем мы обладаем по психологии, принадлежит Аристотелю, так и то, что он мыслил о действительно волящем, о свободе, о дальнейших определениях вменения, намерения и т. д., является наилучшим из всего написанного по этим вопросам. Нужно только дать себе труд познакомиться с этими произведениями и перевести сказанное в них на наш способ выражения, представления, мысли; это, разумеется, трудно. Аристотель поступает здесь так, как в своих физических произведениях: сначала основательнейшим, подлиннейшим образом он определяет один за другим встречающиеся в желании различные моменты: намерение, решение, добровольное или принудительное действие, действие по неведению, вину, вменяемость и т. д. В изложение этих отчасти скорее психологических рассуждений я не могу пуститься. Из всех определений Аристотеля я остановлюсь лишь на следующих.

Принципом морали или *высшим благом* Аристотель признает¹ *блаженство* (*εὐδαιμονία*), которое было основным вопросом также и в позднейшей философии. Оно есть благо вообще, но благо не как абстрактная идея, а так, что ему существенно соответствует момент осуществления. Аристотель, следовательно, не удовлетворяется платоновской идеей блага, потому что она есть лишь всеобщее, а он

¹ Ethic. Nicom., I, 2 — 12 (4 — 12); X, 6 — 8; Eth. Eudem., II, 1.

ставит вопрос о ее определенности. Аристотель говорит, что благом является то, что представляет собою самоцель (τέλειον). Если бы мы переводили здесь τέλειον через «совершенное», то это был бы плохой перевод; это — то, что имеет свою цель (τὸ τέλος) в самом себе, то, что является предметом желания не ради чего-нибудь другого, а ради самого себя (см. выше стр. 263 — 264 и 297). Блаженство Аристотель определяет, согласно этому, как *абсолютную само по себе сущую конечную цель* и дает следующую дефиницию: «Блаженство есть энергия жизни, сущей ради самой себя, согласно самой по себе сущей добродетели» (ἡωὺς τελείας ἐνέργεια κατ'αρετὴν τελείαν). Условием блаженства он делает разумное усмотрение; всякое действование, руководящееся чувственным вождением или вообще несвободное, есть недостаток проникательности, есть неразумное делание, иными словами, делание, не имеющее своей целью мышления, как такового. Но абсолютно разумной деятельностью является только наука, довлеющее самому себе делание, и это есть поэтому божественное блаженство. При других же добродетелях наступает, напротив, только человеческое блаженство, и точно также в теоретической области ощущение есть нечто конечное в сравнении с божественным мышлением. Аристотель высказывает вообще много хорошего и прекрасного о добродетели, благе и блаженстве, а также и о том, что блаженство, как достижимое для нас благо, не может быть найдено без добродетели и т. д. — словом, все, что в спекулятивном отношении не имеет в себе ни капли глубокого проникновения.

Сообщу, далее, кое-что об аристотелевском *понятии добродетели*. В практической области Аристотель¹ сначала различает в душе вообще разумную и неразумную сторону; в последней разум существует лишь в возможности; в нее входят ощущения, страсти, аффекты. В разумной стороне души находят себе место ум, мудрость, обдуманность, знание, но они еще не составляют добродетели, которая состоит только в единстве разумной стороны с неразумной. Аристотель, следовательно, называет добродетелью такое отношение склонностей к разуму, при котором они исполняют то, что он приказывает. Если разумение плохо или вовсе отсутствует, а сердце действует хорошо, то может существовать добродушие, но не добродетель, потому что недостает основания, недостает именно разума, который необходим для наличия добродетели. Аристотель, таким образом, видит добродетель в познании.

¹ Magn. Moral., I, 5, 35; Eth. Nic., I, 13; Eth. Eud., II, 1.

Однако не разум чист сам по себе, как полагают многие, не он есть принцип добродетели, а таким принципом является скорее разумное влечение к благу, и влечение и разум, следовательно, являются необходимыми моментами добродетели. Таким образом, нельзя сказать о добродетели, что она находит плохое применение, ибо она сама и является применяющей. Аристотель поэтому, как мы уже видели (стр. 57 — 59), порицает Сократа за то, что он считает добродетелью *лишь* разумение. Должно существовать неразумное влечение к добру, а разум присоединяется к этому в качестве оценивающего это влечение и принимающего последнее решение. Если же начинают с разума, то страсти не необходимо следуют за ним, а часто принимают противоположное направление. В добродетели, следовательно, разум является не единственным принципом, так как она имеет своей целью осуществление и принадлежит отдельному человеку: склонность является в добродетели движущим началом, тем особенным, которое по отношению к практической стороне в отдельном человеке, именно и стремится к осуществлению. Но в этом обособлении своей деятельности субъект должен вместе с тем подчинять свои страсти всеобщему, и это единство, в котором разум является господствующим, и есть именно добродетель. Таково правильное понимание мысли Аристотеля: с одной стороны, эта дефиниция направлена против таких *идеалов*, которые ставят себе целью голое подавление страстей, к чему по их мнению нужно стремиться с юных лет, и, с другой стороны, она идет против воззрения, согласно которому склонности сами по себе хороши. Обе крайности, отличающие представление, часто встречались в новейшее время; так, например, иногда приходится слышать такие пустые речи: от природы прекрасный и благородный человек стоит выше долга; но мы знаем также представление, что долг следует исполнять как долг; и то и другое представления не принимают во внимание особенных сторон как моментов целого.

Аристотель затем пространно рассматривает одну за другою *частные добродетели*. Так как добродетели, рассматриваемые как единство желающего или осуществляющего с разумным, содержат в себе алогический момент, то Аристотель признает¹ их принципом *среднюю* этой ощущающей стороны, так что добродетель есть середина между двумя крайностями; так, например, *щедрость* есть середина между *скупостью* и *расточительностью*, *мягкость* есть середина между *гне-*

¹ Ethic. Nicomach., II, 5 — 7 (6 — 9); Magn. Moral., I, 5 — 9; Eth. Eud., II, 3.

вом и пассивностью, храбрость есть середина между безумным дерзновением и трусостью, дружба есть середина между себялюбием и самоотречением и т. д. Благое есть вообще середина именно потому, что в него входит ингредиентом чувственное; ведь органы чувств страдают от чрезмерности (см. выше стр. 292). Это, как кажется, не представляет собою определенной дефиниции, и она превращается в чисто количественное определение именно потому, что детерминирующим является здесь не только одно лишь понятие, а имеется также и эмпирическая сторона. Добродетель не есть нечто абсолютно в себе определенное, а есть вместе с тем нечто веществообразное, которое по своей природе способно стать большим или меньшим. Поэтому если Аристотеля порпцали за то, что он определяет добродетель скорее как различие по степени, то приходится сказать, что этого требует природа вещей. Добродетель вообще, а тем паче особенная добродетель, вступает в такую сферу, где получает себе место количественное; мысль, как таковая, уже не паходится у самой себя, количественная же граница неопределенна. Природа частных добродетелей такова, что они не могут получить более точного определения; можно говорить о ней лишь в общем виде, и нет для нее другого определения, кроме именно такого неопределенного определения.¹ Напротив, согласно нашему способу рассмотрения долг есть нечто абсолютно в самом себе сущее, а не середина между сущими крайностями, благодаря которым он получает определение; но и это всеобщее, таким образом, пусто или вернее неопределенно, между тем как всякое определенное содержание есть некий момент бытия, который нас сразу запутывает в коллизию обязанностей. В практической области человек ищет в человеке, как единичном человеке, необходимости и стремится формулировать эту необходимость; но последняя либо формальна, либо, будучи частной добродетелью, представляет собою некое определенное содержание, которое именно потому, что оно является определенным содержанием, *как раз* попадает в зависимость от эмпирии.

β. Политика.

Нужно еще сказать об учении Аристотеля о государстве. Он более или менее чувствовал, что положительной субстанцией, необходимой организацией и реализацией практического духа является государство, которое осуществляется посредством субъективной деятельности,

¹ Ср. *Arist.*, *Eth. Nicom.*, I, 1 (3).

так что последняя достигает в нем своего определения. Аристотель рассматривает поэтому политическую философию как представляющую собою всю практическую философию и видит цель государства во всеобщем блаженстве. «Всякая наука и способность (*δύναμις*),— говорит он (*Magis. Mor.*, I, 1),— имеет цель, и этой целью является благое; чем превосходнее эта наука, тем более превосходную цель она имеет. Но наилучшей способностью является политическая способность, поэтому и является ее целью благое». Об этике Аристотель того мнения, что хотя и отдельный человек обладает ею, все же она находит свое завершение только в народе. «Хотя высшее благо остается одним и тем же для отдельного человека и для целого государства, все же, как кажется, более великим и достойным является приобретение и сохранение его для государства. Большой заслугой является приобретение высшего блага отдельным человеком, по прекраснее и божественнее приобретение его для народа и целого государства. Практическое знание стремится к этому; оно, следовательно, известным образом *идет в политику*».¹

Значение, которое Аристотель придает государству, так велико, что он даже начинает с того, что определяет человека как «политическое животное, обладающее разумом. Поэтому лишь человек, а не животное, обладает сознанием добра и зла, *справедливого и несправедливого*», ибо животное не мыслит. И, однако, в новейшее время переносят различие этих определений в область чувства, которым обладают также и животные. Имеются также и чувство добра и зла и т. д., и Аристотель тоже знает эту сторону (см. выше стр. 297), но то, благодаря чему оно является не животным, а человеческим чувством, есть мышление. Вот почему разумное усмотрение является для Аристотеля существенным условием добродетели, и, таким образом, согласие между стороной чувства и стороной разума является существенным моментом в его эвдемонии. Определив таким образом человека, Аристотель говорит далее: «Объединение людей составляет семью и государство, но между этими двумя объединениями существует такое соотношение, что государство по природе» (т. е. согласно своему понятию, согласно разуму и истине, а не во времени) «предшествует семье» (которая представляет собою природное, а не разумное объединение) «и каждому отдельному человеку». Аристотель не делает отдельного человека и его права основным принципом, а признает государство чем-то по

¹ *Arist.*, *Eth. Nic.*, I, 1 (2).

своей сущности высшим, чем отдельный человек и семья, потому что оно и составляет их субстанциальность. «Ибо целое есть первое по сравнению с частью. Если, например, исчезает человек, то нет ни рук, ни ног помимо названия, как, например, мы называем рукой каменную руку, ибо отрезанная рука все равно, что каменная». Когда человек умер, с ним гибнут все члены. «Ибо все определено посредством энтелехии и возможности, так что если нет больше энтелехии, то нельзя уже сказать: нечто есть то-то и то-то, а если можно, то разве только по названию. Так, например, государство есть сущность отдельного человека; отдельный человек так же мало есть нечто само по себе существующее, как какая-нибудь оторванная от целого органическая часть». Это прямо противоположно современному принципу, в котором особенный произвол единичного человека делается исходным пунктом, как нечто единичное, так что все подачей своего голоса определяют, что должно быть законом, и лишь благодаря этому возникает некий общественный союз. Для Аристотеля, как и для Платона, государство есть *gr̄ius*, субстанциальное, главное, ибо его цель является высшей целью в практической области. «Тот же, который был бы неспособен жить в таком союзе или не нуждался бы в нем, был бы или диким животным или неким богом».

Из этих немногих черт становится ясным, что Аристотелю (если вообще чувствуется у него отсутствие учения о естественном праве), не могла прийти в голову мысль создать учение о так называемом естественном праве, что он именно не мог рассматривать абстрактного человека вне реальной связи. Во всех других отношениях «Политика» содержит до сих пор не потерявшие интереса поучительные воззрения на внутренние моменты государства¹ и описание различных *государственных устройств*.² Последнее, однако, уже не представляет для нас интереса, так как принципы античного и нового государства отличны друг от друга. Ни одна страна не была так богата, как Греция, столь разнообразными государственными устройствами и столь частыми сменами их в одном и том же государстве. Но вместе с тем ей не было знакомо абстрактное право наших современных государств, изолирующее отдельного человека, дающее ему, как таковому, полную свободу действий и все же связывающее всех, как невидимый дух, так что ни в одном человеке нет ни сознания целого, ни деятельности для целого, а только каждый признается личностью и каждый

¹ *Arist.*, *Polit.*, III, 1; IV, 14 — 16.

² *Arist.*, *Polit.*, III, 7 (5); IV, 13.

заботится только о защите своей отдельной личности, и все же выходит, что он действует для пользы целого, сам не зная, как он это делает. Это — разделенная деятельность, в которой каждый является только отдельной штукой, подобно тому как на фабрике никто не изготавливает целой вещи, а лишь определенную часть вещи, и никто не умеет делать других частей, помимо тех, которые он обычно изготавливает, и лишь немногие умеют составлять из этих частей целую вещь. Только свободные народы обладают сознанием целого и действуют в интересах целого. В современном государстве отдельный человек свободен лишь для себя, как такового, и пользуется лишь *гражданской* свободой, гражданской в смысле свободы *bourgeois*, а не в смысле свободы *citoyen*; в нашем языке нет двух отдельных слов обозначения этого различия. Гражданская свобода в этом смысле означает отсутствие всеобщего, принцип изоляции; но она является необходимым моментом, которого не знали античные государства: эта полная самостоятельность точек и именно поэтому большая самостоятельность целого, которая составляет высшую органическую жизнь. После того как государство восприняло в себя этот принцип, могла возникнуть более высокая свобода. Античные государства представляют собою игру и продукт природы, зависящий от случайности и от каприза отдельного человека. Лишь в наше время стала возможна внутренняя прочность и неразделимая всеобщность, являющаяся реальной и консолидированной в своих частях.

Аристотель, впрочем, не пускался подобно Платону в описание идеального государства, и относительно государственного устройства он лишь определяет, что господствовать должны *лучшие*. Но это всегда так и бывает, каковы бы ни были порядки государства. Он поэтому не очень заботится об определении формы государственного устройства. В доказательство того, что господствовать должны лучшие, Аристотель указывает, что «лучшие страдали бы, если бы они были приравнены к другим, которые не равны им по своей добродетели и политической способности, ибо такой превосходный человек подобен некоему богу среди людей». Здесь уму Аристотеля, без сомнения, предносился образ его Александра, который должен господствовать подобно некоему богу, над которым, следовательно, никто не может властвовать, не может властвовать даже закон. «Для него нет закона, так как он сам для себя закон. Его можно было бы, скажем, выбросить из государства, но властвовать над ним можно так же мало, как над Юпитером. Ничего не остается, как подчиняться такому че-

ловеку — такое подчинение лежит в природе всех людей, — так что такие люди уже сами по себе (*αἰδίοι*) цари в государстве».¹ Греческая демократия в то время уже пришла в совершенный упадок, так что Аристотель не мог придавать ей какое бы то ни было значение.

4. Логика.

На другой стороне философии духа стоит аристотелевская наука абстрактного мышления, *логика*, и ее нам еще осталось рассмотреть. В продолжение веков и тысячелетий она столь же почиталась, сколь она теперь презирается. В Аристотеле видели отца логики. Его логические сочинения являются источником и образцовым учебником логики для всех позднейших изложений этой науки, которые отчасти были только более подробным развитием произведений Аристотеля, благодаря чему они неизбежно должны были сделаться более сухими, тусклыми, несовершенными и чисто формальными. Еще в новейшее время Кант мог сказать, что со времени Аристотеля логика, подобно чистой геометрии со времени Евклида, является завершенной наукой, которая сохранилась до сего дня и не получила никаких дальнейших улучшений и изменений. Хотя, таким образом, логика здесь упоминается в первый раз и во всей последующей истории философии нельзя встретить упоминание о какой бы то ни было другой системе логики (ибо не было такой системы, если не считать таковой отрицательного учения скептиков), все же не может быть речи о том чтобы мы передавали здесь ее специальное содержание, и здесь может найти себе место только общая ее характеристика. Эти формы частью понятия и частью суждения и умозаключения имеют своим источником Аристотеля. Подобно тому, как в естественной истории рассматриваются и описываются животные, например носорог, мамонт, такой-то вид жуков, моллюски и т. д., так и Аристотель является как бы естествоописателем этих духовных форм мышления. Но в этом умозаключении от одного к другому Аристотель определенно изобразил мышление в его лишь конечном применении; его логика есть поэтому естественная история конечного мышления. Так как эта логика представляет собою осознание абстрактной деятельности чистого рассудка, не знание того или иного конкретного, а чистая форма, то это осознание в самом деле достойно удивления, и еще более достойна удивления разработка этого осознания. Эта

¹ *Arist., Polit., III, 13* (8 — 9).

логика является поэтому произведением, делающим величайшую честь как глубокомыслию ее изобретателя, так и силе его абстракции. Ибо величайшей силы, величайшей концентрации мысли требует именно отделение мысли от ее материи и фиксирование ее в этой отдельности. И эта сила мысли оказывается еще большей, если ее фиксируют в том виде, как она, амальгамированная с материей, применяется самыми многообразными способами и способна принимать массу оборотов. И Аристотель в самом деле рассматривает не только движение мысли, но также и движение мысли в процессе представляния. Логика Аристотеля содержится в *пяти* произведениях, объединенных под названием «Ὀργανον».

а. *Категории* (κατηγορίαι), — их Аристотель рассматривает в *первом* произведении, — суть всеобщие определения, то, что высказывается (κατηγορεῖται) о существующем, и точно также то, что мы называем понятиями рассудка, как простые сущности вещей. Эту часть логики можно назвать онтологией, и она входит в метафизику. Эти определения мы поэтому встречаем также и в «Метафизике» Аристотеля. Аристотель (Categor., 1) говорит: «Омонимам (ὁμώνυμα) называется то, что имеет лишь общее название, но имеет другое субстанциональное определение понятия (λόγος τῆς οὐσίας); мы, например, называем животным как лошадь, так и ее изображение».

Омонимам, следовательно, противопоставляется *понятие* (λόγος). А так как Аристотель производит этимологически из последнего *τα λεγόμενα*, о которых говорит вторая глава, то становится ясно, что это последнее выражение обозначает нечто большее, чем одно лишь простое *сказывание*, и мы должны его здесь понимать в смысле *определенного понятия*. «Определенные понятия высказываются или *в связи* (κατὰ συμπλοκὴν), или *вне связи* (ἄνευ συμπλοκῆς); можно, например, сказать: человек побеждает, бык бежит или можно сказать: человек бык, побеждать, бежать». Говоря о первом члене деления, Аристотель приводит τὰ ὄντα, несомненно являющиеся вообще чисто субъективными отношениями таких членов, которые существуют сами по себе, так что отношение существует не в них самих, а вне их. Хотя Аристотель в свою очередь различает друг от друга τὰ λεγόμενα и τὰ ὄντα, все же в дальнейшем, говоря об οὐσίᾳ, употребляет как λέγεται, так и ἐστὶ, употребляет эти выражения так, что λέγεται ставится им, когда он говорит о роде в отношении к особенному, а ἐστὶ напротив, когда он говорит о некоем всеобщем, которое является не идеей, а чем-то простым. Ибо Аристотель говорит: «Существуют *определенности* (ὄντα),

которые сказываются о некоем субъекте (*καθ' ὑποκειμένου λέγεται*), но не находятся ни в каком субъекте; так, например, «человек» сказывается об определенном человеке; но он ведь не существует в каком-нибудь определенном человеке. Другие же находятся в некоем субъекте (*ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ*), но не сказываются таким образом о некоем субъекте (быть в некоем подлежащем не означает: быть в нем как часть, а означает: невозможность существовать без этого субъекта); так, например, некая грамматика (*τὴς γραμματικῆς*) существует в некоем субъекте, в душе, но она не сказывается о некоем субъекте» или, иными словами, не может быть соотнесена нами в качестве рода с неким субъектом. «Другое же соотносится нами с неким субъектом *λέγεται* и *существует* в некоем субъекте. Наука находится в душе и соотносится нами с грамматикой. А еще другое и *не* находится в некоем субъекте и не соотносится нами с неким субъектом: определенный человек, индивидуальное, нумерически единое. Некоторые, однако, могут находиться в некоем субъекте, как, например, определенная грамматика». Вместо «субъекта» мы лучше бы сказали «субстрат», ибо последний и есть то, к чему необходимо относится понятие, т. е. то, что опускается в абстракции, есть, следовательно, то единичное, которое противоположно понятию. Как видим, Аристотель имеет в виду различие между родом или всеобщим и единичным.

Аристотель говорит в вышеприведенной цитате, *во-первых, о роде*, который высказывается о человеке, но не *находится* в нем или, иными словами, не существует как единичное; храбрый человек, например, есть некое действительное, но это действительное выражено как всеобщее понятие. Вообще в *формальной* логике и ее понятиях существует всегда противоположность к некоему действительному, и логически действительное есть в себе нечто мыслимое; храбрость, например, есть, следовательно, некоторая чистая форма абстракции. Но эта логика рассудка стремится в своих трех ступенях подражать, как обезьяна, понятию. *Понятие* есть логически действительное, есть, следовательно, само по себе лишь мыслимое, т. е. возможное. В суждении эта логика полагает некое понятие А в качестве некоего действительного субъекта и приводит с ним в связь некое другое действительное в качестве понятия В; В, — говорит эта логика, — есть понятие, и А в отношении к нему признается ею обладающим бытием, — но на самом деле В есть более всеобщее понятие. В умозаключении имеется подражание необходимости; уже в суждении существует синтез некоторого понятия с чем-то, что

признается существующим; в умозаключении же этот синтез носит форму необходимости, так как оба противоположные понятия приравниваются друг другу в некотором третьем, являющемся как бы *medius tertium* разума, как это имеет место, например, в признаваемой добродетелью середине (см. выше стр. 300). Большая посылка выражает некое логическое бытие; а малая посылка выражает некую логическую возможность, ибо Кай есть для логики нечто лишь возможное; заключение связывает друг с другом это логическое бытие и логическую возможность. Но лишь перед лицом разума раскрывается живое, ибо он есть подлинная реальность.

Он говорит, *во-вторых*, о *всеобщем*, не являющемся родом, т. е. не являющемся в самом деле единством всеобщего и особенного или, иными словами, не являющемся абсолютной единичностью и, следовательно, бесконечностью; эти определения представляют собою моменты или предикаты в некоем субъекте, но не существуют сами по себе. Такого рода отношение он выражает посредством *ὅ ἕχεται*; ибо *ὅ ἕχεται* есть то, что как всеобщее в самом себе вместе с тем бесконечно. *В-третьих*, он говорит о предикцируемом особенном: так, наука в самой себе бесконечна и, таким образом, является родом, например, грамматики; но вместе с тем, в качестве всеобщего или не-единичного, она является моментом некоторого субъекта. *В-четвертых*, он говорит о том, что называется непосредственным представлением: о *единичном*. Исключение, которое состоит в том, что кое-что, как, например, некоторая определенная грамматика, существует также в некотором субъекте, не имеет сюда отношения, ибо определенная грамматика не есть по существу своему единичное в самой себе.

Относительно этого сам Аристотель¹ делает следующее замечание: «Если нечто сказывают (*κατηγορεῖται*) о чем-то другом, как о некоем субъекте, то то, что говорится (*λέγεται*) о предикате», т. е. то, что приводится в отношение к нему как всеобщее, «значимо также и по отношению к субъекту». Это — *обычное* умозаключение. Отсюда уже видно, что в то время как Аристотель так быстро кончает с этим умозаключением, умозаключение в *собственном* смысле имеет для него куда большее значение. «Различные роды, не подчиненные друг другу (*μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα*) как, например, животное и наука, обладают различными специфическими отличиями (*διαφοράς*); например, животное делится: на земных животных, птиц, рыб; наука же не обладает

¹ Categor., с. 3 (с. 2, § 3 — 5).

никакими такими различными видами. Подчиненные роды могут, напротив, обладать одними и теми же различными видами, ибо высшие роды сказываются о низших, так что различия, значимые по отношению к предикату, являются различиями также и субъекта».

Теперь, когда Аристотель, трактуя об определенных понятиях, сказал все, что считал нужным, о находящемся в связи, он переходит к «тому, что высказывается *вне связи*», ибо это, как мы видели раньше (стр. 306), было тем делением, которое он положил в основание своего рассмотрения во второй главе. Высказываемое вне связи, как представляющее собою категории в собственном смысле, он исследует в дальнейшем подробнее. Однако произведение, в котором он рассматривает все эти категории, не может быть признано полным. Аристотель¹ насчитывает десять категорий. «Каждое такое определенное понятие выражает или субстанцию (*οὐσία*), или качество (*ποιόν*), или количество (*ποσόν*)», материю, «или отношение (*πρός τι*), или место (*πού*), или время (*πότε*), или положение (*κεῖσθαι*), или обладание (*ἔχειν*), или деятельность (*ποιεῖν*), или страдание (*πάσχειν*). Никакое из них взятое в этой изолированности не является утверждением (*κατάφασις*) или отрицанием (*ἀπόφασις*), т. е. не является ни истинным, ни ложным». К этим предикабиям Аристотель прибавляет еще пять постпредикаментов; он, однако, только дает их перечень.² Категории отношения представляют собою синтезы качества и количества, они должны были бы принадлежать области разума. Но они принадлежат области рассудка и являются формами конечности, поскольку их полагают как представляющие собою только отношения. Бытие, сущность занимает среди них первое место; наряду с ним стоит возможное как акциденция или причиненное; но оба отделены друг от друга. В субстанции А есть бытие, В возможность; в причинном отношении и А и В суть бытие, но А полагается в В как некое полагание А. А субстанции есть логическое бытие, это — сущность, противопоставляемая ее существованию, и это существование является в логике одной лишь возможностью. В категории причинности бытие А в В есть лишь голое бытие рефлексии; В есть для самого себя некое другое. Но в разуме А есть столь же бытие В, сколько и бытие А. И А есть всецелое бытие как А, так и В.

¹ Categor., с. 4 (с. 2, § 6 — 8).

² Arist., Categor., с. 10 — 14 (8 — 11); ср. Kant, Kritik d. r. Vernunft, стр. 79 (6-е изд.).

Аристотель¹ сначала говорит о *субстанции*. Но субстанция, называемая так в наисобственном смысле (*χωριότητα*), именно прежде всего и чаще всего является для него индивидуумом — четвертым классом названных им определений (см. выше стр. 306 — 308). «Вторыми субстанциями являются те субстанции, в которых содержатся первые субстанции как виды (*εἶδеси*), а также роды этих видов. О субъекте сказываются название и понятие (*λόγος*) высказанного о субъекте всеобщего (*τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγόμενων*) — вторых субстанций. Например, об определенном человеке, как о субъекте, высказывается как название, так и понятие (живое существо) человека. Но то, что существует в некоем субъекте, невозможно, напротив, сказывать о «подчиненном» субъекте (*ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος*), но о некоторых можно сказывать название: понятие белизны нельзя сказывать о теле, в котором она существует, а лишь название. Другое же», кроме дефиниции (*λόγος*) вообще и «название в большинстве случаев приводится в отношение к первому классу субстанции, как к субъектам» (к единичному) «или, иными словами, *находится* в них. Без субстанций, принадлежащих к первому классу, не может, следовательно, быть ничего другого, потому что они лежат в основании всех других (*ὑποκείμεναι*). Из субстанций, принадлежащих ко второму классу, вид больше является субстанцией, чем род, ибо вид ближе субстанциям первого класса, и род оказывается в виде, а не наоборот». Вид именно является здесь субъектом, который, таким образом, не всегда необходимо должен быть чем-то существенно определенным, как единичное, а означает, вообще говоря, также и подчиненное. «Но виды суть в одинаковой степени субстанции, точно так же как из субстанций первого класса ни одна не есть в большей мере субстанция, чем другая. И следует также называть виды и роды субстанциями второго класса преимущественно перед всеми другими» (свойствами и акциденциями); «понятие человека имеет больше права быть названным субстанцией второго класса, чем то, что он бел или бегает». Абстракция, следовательно, имеет своим предметом двоякого рода вещи; например, и «человек» и «учен» являются свойствами определенного индивидуума; но первое понятие абстрагируется лишь от единичности и оставляет целостность, есть, следовательно, возведение единичного в разумное, в котором ничего другого не теряется, кроме противоположения, совершаемого рефлексией. «То, что верно относительно субстанций,

¹ Categor., с. 5 (3).

верно также и относительно разновидностей, ибо они, как синонимы, (*συνώνυμα*) имеют и общее название и общее понятие».

б. Второе произведение носит название «Об истолковании» (*περί ἑρμηνείας*). Оно содержит в себе учение о *суждениях* и *предложениях*. Предложения имеются там, где мы находим утверждение и отрицание, ложность и истинность.¹ Они относятся не к чистому мышлению, в котором разум мыслит самого себя; они суть не всеобщее, а единичное.

с. В-третьих, следуют «Аналитики». Их две: «Ранняя аналитика» и «Позднейшая аналитика». В них особенно подробно трактуется *доказательство* (*ἀπόδειξις*) и *умозаключения рассудка*. «Умозаключение есть основание (*λόγος*), в котором если признается истинным нечто, то необходимо следует как признаваемое истинным другое.² Логика Аристотеля весьма точно рассматривает главным образом общее учение об умозаключениях. Но последние вовсе не являются всеобщей формой истины. В своей метафизике, физике, психологии и т. д. он не делал умозаключений, а мыслил понятие, взятое само по себе.

д. В-четвертых, следуют книги, которые носят название «Топик» (*τοπικά*) и в них трактуется о *местах* (*τόποι*); в них, следовательно, трактуется о всех точках зрения, с которых может рассматриваться предмет. Цицерон и Джордано Бруно разработали этот вопрос более подробно. Аристотель перечисляет много общих точек зрения, на которые можно стать при рассмотрении предмета, предложения или задачи и т. д. Всякую задачу можно было бы сразу же свести к этим различным точкам зрения, которые должны встречаться повсюду. Эти места представляют собою, таким образом, как бы схему, следуя которой можно рассматривать предмет и исследовать его. Это предприятие казалось особенно целесообразным и пущим для создания ораторов и красноречивых болтунов, так как знание точек зрения дает легкую возможность тотчас же находить в предмете многообразные стороны и пространно рассуждать о предмете со всех этих сторон (см. выше стр. 9 — 11). Это, согласно Аристотелю, входит составной частью в *диалектику*, которую он называет орудием для нахождения положений и умозаключений, исходя из вероятного.³ Такие места либо носят всеобщий характер, например различие, сходство,

¹ *Arist.*, *Categor.*, с. 4 (2); *De Interpretat.*, с. 4 — 6.

² *Arist.*, *Analytic-prior.*, I, 1; *Topic*, I, 1.

³ *Arist.*, *Topic.*, I, 13 (11) et 1.

противоположность, отношение, сравнение,¹ либо носят специальный характер, например места, которыми доказывают, что нечто лучше или желательнее. Такими местами являются; большая продолжительность; авторитет того или тех, которые избирают это нечто; род против вида; нечто само по себе желательное лучше, потому что оно находится в лучшем; сравнение цели и следствий; само по себе более прекрасное и похвальное и т. д.² Аристотель (Topic., VIII, 2) говорит, что против диалектиков лучше пользоваться *силлогизмами*, а против массы лучше пользоваться *индукцией*. Аристотель также проводит грань³ между диалектическими и доказывающими силлогизмами и риторическими силлогизмами и вообще всякого рода убеждением; но к риторическим силлогизмам он причисляет и индукцию.

е. Наконец, *пятое* произведение носит название «Софистические опровержения» (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι) или «Об оборотах». В нем он показывает, как при бессознательном движении в своих категориях, имея своим предметом материальное, доставляемое представлением, мысль впадает в постоянное противоречие с самой собою. Софистические опровержения соблазняют бессознательное представление на такие противоречия и обращают его внимание на них, чтобы его в них запутать безвыходно. У Зенона они упоминаются; софисты также отыскивали их, но в особенности в этом искусстве были сильны мегарики. Аристотель рассматривает одно за другим много таких противоречий и дает их разрешение. Он при этом спокойно и тщательно исследует их и не жалеет труда на их разрешение, хотя бы они носили более драматический, чем философский характер. Уже раньше (стр. 95 — 102) мы видели примеры таких софистических противоречий у мегариков и видели также, как Аристотель разрешал эти противоречия посредством различений и надлежащих определений.

То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей «Органона», представляет собою на самом деле самую меньшую и тривиальную часть, а часто даже приводится лишь содержание «Изагоги» Порфирия. В особенности в первых частях, в «Толковании» и «Аналитиках», эта аристотелевская логика уже содержит описание всеобщих форм мысли, рассматриваемых в обычной логике, и как раз они составляют основу того, что вплоть до новейшего времени известно как логика. Познание и определение форм, которые прини-

¹ Arist., Topic., I, с. 16 — 18 (14 — 16); II, 7 — 8, 10.

² Arist., Topic., III, 1; Buhle, Argum., p. 18.

³ Analyt. prior., II, 23 (25).

мает в нас мысль, составляет бессмертную *заслугу* Аристотеля. Ибо обыкновенно нас интересует только конкретное, погруженное во внешнее созерцание мышление; эти формы образуют погруженную в него необычайно подвижную сеть,— и фиксирование этих тянущихся через все явления тонких нитей является мастерским образчиком эмпирического рассмотрения. Осознание этих форм представляет собою абсолютную ценность. Одно лишь рассмотрение этих форм, как познание разнообразных форм и оборотов этой деятельности, уже достаточно важно и интересно. Ибо сколь бы сухим и бессодержательным нам ни казалось перечисление различных видов суждений и умозаключений и их многообразных переплетений, как бы они также ни казались нам негодными для отыскания истины, все же мы не можем в противоположность этому выдвинуть какую-нибудь другую науку. Если считается достойным стремлением познать бесчисленное множество животных, познать сто шестьдесят семь видов кукушек, из которых у одного иначе, чем у другого, образуется хохол на голове; если считается важным познать еще новый жалкий вид семейства жалкого рода лишая, который не лучше струпа, или если признается важным в ученых произведениях по энтомологии открытие нового вида какого-нибудь насекомого, гадов, клопов и т. д., то нужно сказать, что важнее познакомиться с разнообразными видами движения мысли, чем с этими насекомыми. Лучшее из того, что мы встречаем в обычной логике о формах суждения, умозаключения и т. д., заимствовано из этих произведений Аристотеля. Они получили дальнейшую обработку в деталях, но истина о них находится уже у Аристотеля.

Что же касается настоящей *философской ценности* аристотелевской логики, то мы должны сказать, что она в наших учебниках получила значение дисциплины, дающей выражение лишь деятельности рассудка как сознания; получила, следовательно, значение дисциплины, обучающей нас правильно мыслить, так что получается видимость, будто движение мысли есть нечто самостоятельное, не имеющее никакого касательства к тому, о чем думают. Другими словами, получается видимость, будто она содержит выставляемые нашим рассудком, так называемые законы мысли, благодаря которым мы достигаем правильного уразумения, но достигаем этого уразумения путем некоего опосредствования, которое не представляет собою движения самих вещей. Результат, правда, является согласно этому воззрению истиной, так что вещи таковы, каковыми мы их видим согласно законам мысли. Но способ этого познания имеет лишь субъективное

значение, и суждение и умозаключение не суть суждение и умозаключение самих вещей. Когда, руководясь этим воззрением, рассматривают мышление, взятое само по себе, оно представляется не как являющееся само по себе познание или, иными словами, оно не представляется как само по себе имеющее содержание, а представляется как формальная деятельность, которая, хотя и протекает правильно, все же получает свое содержание извне, так что последнее есть для нее нечто данное. Мышление, понимаемое в этом смысле, превращается в нечто субъективное. Сами по себе эти суждения и умозаключения истинны или, вернее, правильны; в этом никто еще не выражал сомнения. Но так как им недостает содержания, то такого суждения и умозаключения недостаточно для познания истины. Таким образом, логики считают их формами, которым противостоит, как нечто самостоятельное, содержание, потому что сами они не обладают никаким содержанием, и то, за что их выдают — то именно обстоятельство, что они суть формы — подвергается порицанию. Но самым худшим из всего того плохого, что говорят о них, является утверждение, будто ошибка их заключается лишь в том, что они формальны: как законы мышления, как таковые, так и его определения, категории, суть либо лишь определения суждения, либо субъективные формы рассудка, которым противостоит *вещь в себе* как нечто совершенно другое. Но это воззрение и это порицание превратно понимают природу самой истины, ибо неистинное есть вообще форма противоположности между субъектом и объектом и отсутствие единства между ними, стало быть в таком случае вовсе и не возникает вопроса, истинно ли то или другое. Эмпирические содержания, разумеется, не обладают этими определениями, но мышление и его движение сами представляют собою содержание, и притом такое интересное содержание, какое только вообще может существовать. Таким образом, эта наука о мышлении есть сама по себе истинная наука. Но здесь снова проявляется невыгода всей аристотелевской манеры — равно как и всей позднейшей логики, — и притом эта невыгода принимает здесь потенцированный характер: у Аристотеля отдельные моменты в мышлении и в движении мышления, как такового, не связаны друг с другом. Существует много видов суждения и умозаключения, каждое из которых, взятое самостоятельно, значимо и само по себе, как таковое, истинно. Таким образом, они как раз и суть содержания, ибо они представляют собою равнодушное друг к другу, отличное друг от друга бытие: таковы, например, знаменитые законы противоречия и т. д., умозаключения

и т. д. Но в этой отроженности они как раз и неистинны, а лишь их целостность есть истина мышления, ибо эта целостность одновременно и субъективна и объективна. Они, таким образом, представляют собою только материал истины, бесформенное содержание; их недостаток, таким образом, состоит не в том, что им недостает формы и они являются чрезмерно содержанием. Точно так же как многообразные единичные свойства вещи, например красное, твердое и т. д., не суть сами по себе нечто, а лишь их единство составляет реальную вещь, так обстоит дело и с единством форм суждения и умозаключения, которые, отдельно взятые, так же мало истинны, как таковое свойство или ритм и мелодия. Форма данного умозаключения, равно как и его содержание могут быть совершенно правильными, и, однако, его заключительное суждение может не обладать истинностью, ибо эта форма, как таковая, взятая отдельно, не обладает истинностью. Но с этой стороны формы никогда не рассматривались, и рассмотрение самой логики зиждется на ложной точке зрения об отсутствии содержания. Но этим содержанием является не что иное, как спекулятивная идея. Понятия рассудка или разума суть сущность вещей, разумеется, не для указанного воззрения, а поистине. И таким образом также и для Аристотеля понятия рассудка, а именно категории суть существенности бытия. Если они сами по себе истинны, то они, следовательно, сами являются своим содержанием, и притом своим высшим содержанием. Но в обычной логике дело обстоит не так, и даже у Аристотеля эти формы в том виде, как они излагаются в его «Органоне», являются лишь всеобщими определениями мысли, которые берутся изолированно абстрактным рассудком. Это, однако, не логика спекулятивного мышления, т. е. разумности, как отличной от рассудочности, а здесь лежит в основании рассудочное тожество, гласящее, что ничто не должно противоречить себе. Как ни мало спекулятивна по своей природе эта логика, с нею все же следует познакомиться, ибо в конечных отношениях она повсюду встречается. Существуют много наук, познаний и т. д., которые не знают и не применяют никаких других форм мышления, кроме этих форм конечного мышления, которые и на самом деле составляют всеобщий метод конечных наук. Математика,* например, представляет собою непрерывное умозаключение, юриспруденция есть подведение особенного под всеобщее, сочетание этих обеих сторон. В пределах этих соотношений конечных определений умозаключение, благодаря тройственности его членов,

представляет собою, правда, целостность этих определений, и Кант поэтому называет его (*Kritik d. reinen Vernunft*, стр. 261) также и умозаключением разума; однако получившее рассудочный характер умозаключение в том виде, как оно встречается в обычной логической форме, представляет собою лишь рассудочную форму разумности и, как мы видели выше (стр. 187—188), весьма отлично от умозаключения разума в собственном смысле. Аристотель, таким образом, является творцом рассудочной логики; ее формы касаются лишь отношений друг к другу конечных предметов, и в них не может быть постигнута истина. Нужно, однако, заметить, что аристотелевская философия вовсе не основана на этих рассудочных отношениях; не следует поэтому думать, что Аристотель мыслил согласно этим формам умозаключения. Если бы Аристотель делал так, он не был бы тем спекулятивным философом, каким мы его poznали; он не выдвинул бы ни одного из выставленных им суждений, не мог бы сделать ни одного шагу дальше, если бы он придерживался форм этой обычной логики.

Как и вся философия Аристотеля, так и его логика нуждается в существенной переплавке. Ряд его определений должен быть сведен к необходимому систематическому целому, не к такому систематическому целому, которое правильно рубрицировано и в котором ни одна часть не забыта и все они представлены в надлежащем правильном порядке, а к такому систематическому целому, которое стало бы живым органическим целым, в котором каждая часть имеет значение как часть, и лишь целое, как таковое, обладает истинностью. Аристотель часто высказывает эту истину; укажем, например, на место в «Политике» (см. выше стр. 302 — 303). Именно поэтому и отдельная логическая форма также не обладает в самой себе истинностью; не потому, что она является формой мышления, а потому, что она является определенным мышлением, единичной формой и должна быть значимой только как таковая. Но в качестве системы и абсолютной формы, господствующей над этим содержанием, мышление имеет свое содержание как различие в самом себе и является спекулятивной философией, в которой субъект и объект непосредственно тождественны и суть понятие и всеобщая сущность вещей. Точно так же как долг хотя и выражает самостоятельное бытие, все же, в качестве определенного долга, выражает некое определенное самостоятельное бытие, которое и само есть лишь некий момент и должно уметь снова снять свой процесс определения, так и логическая форма, снимающая себя, как вот эту определенную форму, именно в этом снимании отка-

зывается от своего притязания иметь значение сама по себе. Но тогда логика есть наука разума, спекулятивная философия чистой идеи, абсолютной сущности, которая не находится в плену противоположности между субъектом и объектом, а остается противоположностью в самом мышлении. Однако мы можем согласиться с тем, что многое в логике представляет безразличную форму.

Этим мы окончим рассмотрение аристотелевской философии, с которой трудно расстаться, ибо чем больше входишь в подробности, тем интереснее она становится и тем больше мы находим связь ее предметов. Пространность моего изложения аристотелевской философии оправдывается отчасти важностью самого предмета изложения, так как он являет нам оригинальное содержание, и отчасти уже вышеуказанным (стр. 225) обстоятельством, что нет ни одной системы философии, перед которой новое время так согрело, как перед аристотелевской философией, и нет ни одного из древних философов, который дал бы нам такую возможность заглянуть наш грех перед ним, как Аристотель.

Непосредственным преемником Аристотеля был *Теофраст*, родившийся во 2-м году 102-й олимпиады (371 г. до Р. Х.); хотя он и был знаменит, он все же может почитаться лишь комментатором Аристотеля. Аристотель представляет собою как раз такую богатую сокровищницу философских понятий, что в нем можно найти много материала для дальнейшей обработки, для более абстрактного изложения и подчеркивания отдельных положений. Однако прием Аристотеля, состоящий в том, что он берет исходным пунктом рассуждения эмпирический факт и затем концентрирует его рассуждение в фокусе спекулятивного понятия, составляет особенность его ума и неотделим от Аристотеля, не может быть возведен в самостоятельный метод и принцип. Мы поэтому имеем мало что сказать о Теофрасте, равно как и о многих других (например о *Дикеархе* Мессинском), среди которых самым знаменитым был *Стратон* Лампсакский, преемник Теофраста. Что касается Дикеарха, то Цицерон сообщает о нем (*Tusc. Quaest.*, I, 31, 10), что он отрицал бессмертие души, ибо он утверждал, что «душа является не чем иным, как пустым названием, и вся сила, с которой мы действуем и ощущаем, равномерно распространена по всему телу и неотделима от тела, так как она представляет собою не что иное, как само тело, оформленное таким образом, что оно живет и ощущает посредством некоторой соразмерности своей природы». Цицерон сообщает исторический вывод в том виде,

как он его понял, не указывая никакого спекулятивного понятия. Напротив, Стобей (Eclog. phys., p. 796) сообщает о Дикеархе, что он считал душу «гармонией четырех элементов». О Стратоне до нас дошли лишь скудные сообщения о том, что он прославился в качестве *физика* и его понимание природы было механическим, причем он, не следовал по пути Левкиппа и Демокрита, а признавал согласно Стобею (Eclog. phys., p. 298) элементами тепло и холод. Если только действительно верно то, что нам сообщают о нем, то он сильно отступил от воззрений Аристотеля, так как он сводил все к механизму и случайности и отвергал имманентную цель, но не принимал вместе с тем дурную телеологию новейшего времени. Цицерон сообщает о нем (De nat. Deor., I, 13), что он утверждал, «что божественная сила всецело заключена в природе, которая имеет в самой себе причины возникновения, роста и смерти, но лишена всякого ощущения и образа». Остальные перипатетики больше занимались разработкой отдельных учений Аристотеля, писали произведения, содержание которых было парафразом произведений Аристотеля и отличалось от последних только своей более или менее риторически комментаторской формой. Но в области практической философии *перипатетическая* школа выступала в качестве принципа блаженства единство разума и склонности. Мы оставим поэтому в стороне дальнейшее распространение перипатетической философии, оставим именно потому, что оно не представляет никакого интереса и позднее превратилось в некоторого рода популярную философию (см. выше стр. 115, 235). Она, таким образом, перестала быть аристотелевской философией, хотя и последняя, как подлинно спекулятивная философия, должна была большей частью совпадать с действительностью. Этот упадок аристотелевской философии находится в связи с уже указанным выше (стр. 232 — 234) обстоятельством, что произведения Аристотеля рано исчезли и аристотелевская философия сохранялась не столько благодаря этим первоисточникам, сколько благодаря школьной традиции, вследствие чего она вскоре претерпела существенные изменения и подала повод к таким изложениям его учения, относительно которых мы не знаем, не попали ли некоторые из них среди тех произведений, которые считаются его собственными.

Так как аристотелевское понятие проникло во все сферы сознания и так как эта разрозненность в определении посредством понятия, будучи также необходимой, заключает в себе необычайной глубины правильные мысли, то мы должны сказать, забегаая вперед и сообщая уже здесь о *внешних судьбах* его философии, что она в продолжение

многих веков была непрерывно носительницей культуры мысли. Когда среди христиан Запада исчезла наука, его звезда возшла в новом блеске среди народов, которые в позднейшее время снова познакомили Запад с его философией. *Торжествующий победный клич*, раздавшийся в эпоху возрождения наук по поводу вытеснения аристотелевской философии из школ, из наук и в особенности из теологии, как философского учения об абсолютном существе, может быть рассматриваем нами с двух сторон. *Во-первых*, на самом деле была вытеснена не столько аристотелевская философия, сколько принцип опиравшейся на нее теологической науки, согласно которой первой истиной является данная, откровенная истина, — предпосылка, которая кладется в основание раз навсегда и лишь в рамках которой разум и мысль имеют право и возможность поверхностно двигаться. В этой форме пробудившееся в средние века мышление препарировало главным образом теологию, пустилось во все диалектические ходы мысли и определения и возвело здание, в котором данный материал лишь поверхностно обрабатывался, распределялся и сохранялся. Победа над *этой* системой была, следовательно, победой над выше-названным принципом и, значит, победой свободной и самостоятельной мысли. Но *другой стороной* этого торжества победителей является торжество вульгарности, освободившейся от понятия и свергшей с себя его мысли. Некогда и, пожалуй, еще и теперь приходилось много слышать о схоластических тонких ухищрениях Аристотеля; этим хотели получить право избавить себя от абстракции, и вместо работы над понятием обратиться к слуху, зрению и, таким образом, руководиться тем, что называют здравым смыслом. Также и в науках место хитроумных мыслей заняло хитроумное видение; в каком-нибудь жуке, в видах птиц находят такие хитроумные различия, какие раньше находили в понятиях. Имеет ли данный вид птиц красный или зеленый цвет, хвост такой или иной формы и т. д., — такие хитроумные различия легче отыскивать, чем различия мыслей; и до тех пор пока данный народ благодаря работе мысли не достигнет такой ступени умственной культуры, на которой он будет в состоянии выдерживать всеобщее, эти занятия являются полезной подготовкой или, вернее, моментом на этом пути культуры мысли.

Но *недостаток* аристотелевской философии состоит в том, что — после того как она возвела многообразие явлений в понятие, последнее же, однако, распадалось на ряд определенных понятий, — она не выдвигала единства абсолютно объединяющего их понятия: это

п есть именно то дело, выполнение которого является задачей позднейшей эпохи. Это происходит следующим образом: единство понятия, которое есть абсолютная сущность, выступает как потребность, и оно представляется сначала единством самосознания и сознания, как чистым мышлением. Единство сущности, как сущности, есть предметное единство, мысль, как то, что мыслится. Но единство, как понятие, в себе всеобщее отрицательное единство, время, как абсолютно наполненное время и в своем наполнении представляющее собою единство, есть чистое самосознание. Поэтому мы видим наступление того периода, когда чистое самосознание делает себя сущностью; но вместе с тем это сначала происходит в субъективном смысле; это чистое самосознание есть некое самосознание, которое, таким образом, фиксировано как такое-то и такое-то самосознание, отделяющее себя от предметной сущности и поэтому обремененное неким различием, которого оно не преодолевает.

Мы этим закончили первый отдел греческой философии и *переходим* ко второму периоду. Первый период греческой философии простирается до Аристотеля, до той формации науки, в которой познание приобрело почву свободного мышления. Итак, результатом философской работы этого периода у Платона и Аристотеля была идея. Мы видели, однако, что у Платона всеобщее было сделано принципом скорее абстрактным образом, было сделано принципом как неподвижная идея, между тем как у Аристотеля мышление стало в деятельности совершенно конкретным, как само себя мыслящее мышление. Ближайшая *потребность*, то, что непосредственно необходимо, должно содержаться именно в том, до чего философия развилась у Платона и Аристотеля. Эта потребность представляет собою не что иное, как то обстоятельство, что всеобщее теперь выделяется самостоятельно, свободно, как всеобщность принципа, так что особенное познается через посредство этого всеобщего. Или, иначе говоря, появилась потребность в систематической философии, в том, что мы ранее также называли потребностью в единстве понятия. Можно говорить о платоновской и аристотелевской системах философии, но в действительности эти учения не получили формы системы, ибо для этого требуется, чтобы был выставлен *единый* принцип и этот принцип был последовательно проведен через все особенное. В полном комплексе постижения вселенной у Аристотеля, где все в высшей степени научно сведено к спекулятивному, как бы эмпирически он ни начинал, — в этом полном комплексе есть, несомненно, *единый*

принцип, и притом *единый* спекулятивный принцип, но этот принцип не выделен как *единый* принцип; природа спекулятивного не осознана как самостоятельное понятие, не осознана как содержащая в себе развитие многообразия природного и духовного универсума. Этот принцип, следовательно, не выставлен как всеобщее, из которого развилось бы особенное. Логика Аристотеля является как раз противоположностью этого. Он больше обзрывает ряд мертвых и живых существ, заставляет их выступать перед своим объективным, а именно постигающим в понятиях мышлением и улавливает их в этом своем постижении. Каждый предмет, взятый сам по себе, есть *неко*, разложенное на свои определения, понятие; потом Аристотель, однако, сводит вместе эти мысли, и благодаря этому он спекулятивен. Хотя уже Платон рассуждал в целом эмпирически, беря то или другое представление и рассматривая его со всех сторон, все же у Аристотеля эта рыхлая манера выступает особенно резко. В аристотелевской науке, таким образом, идея мышления, мыслящего самого себя, понимается, правда, как высшая истина; однако реализация этого мышления, сознание природного и духовного универсума, составляет вне этой идеи двойной ряд распадающихся особенных понятий, которым недостает проведенного через все особенные явления единого принципа. Высшая идея, следовательно, стоит у Аристотеля в свою очередь на своем месте лишь как некое особенное и не представляет собою принципа всей его философии. Ближайшая потребность философии состоит поэтому теперь в том, чтобы объем познаваемого выступил как единая организация понятия и чтобы, значит, многооформленная реальность была отнесена к этой идее, как к всеобщему, и тем самым получила бы определенность. Такова та стадия, которая выступает перед нами в этом *втором периоде*.

Такая систематическая философия становится сначала догматизмом, против которого вследствие его односторонности тотчас же выступает скептицизм. Французы на самом деле называют догматическое учение *systematique* и называют *systeme* то учение, в котором все представления последовательно вытекают из одного определения; для них поэтому *systematique* равнозначно с односторонним. Но односторонними становятся последующие философские учения потому, что в них была познана лишь необходимость единого принципа, причем в них не развивалась идея — что само по себе было не невозможно — из самой себя; мир, следовательно, не познавался в этих философских учениях так, чтобы содержание понималось лишь как определение

мышления, мыслящего само себя. Но тем самым этот принцип встает перед нами как формальный и абстрактный и особенное еще не дедуцируется из него, а всеобщее лишь применяют к особенному и ищут правила этого применения. У Аристотеля идея по крайней мере в себе конкретна, как сознание единства субъективного и объективного, и она поэтому не односторонняя, но для того, чтобы идея была подлинно конкретна, следовало бы развить из нее конкретное. Другим отношением было бы лишь подведение особенного под всеобщее, так что они оказываются отличными друг от друга. В этом случае всеобщее является лишь неким формальным принципом, и такая философия именно поэтому односторонняя. Но истинная задача заключается в том, чтобы эти две операции, развитие особенного из идеи и подведение особенного под всеобщее, встретились. Явления физического и духовного мира должны со своей стороны сначала быть предварительно обработаны в направлении понятия, дабы другие науки могли формировать из них всеобщие законы и основоположения. Лишь после этого спекулятивный разум может воплотиться в определенных мыслях и окончательно привести к осознанию их связь, которая является внутренней связью. Но в качестве догматических учений, эти философские учения в частности являются также и *утверждающими*, потому что при таком способе философствования принцип лишь утверждается, а не доказывается истинным образом. Ибо требуется принцип, под который все подводится; он поэтому лишь предполагается как первый принцип. Уже раньше мы встретили такие абстрактные принципы, например чистое бытие; но здесь особенное, с которого начинается различие от другого, положено как чисто отрицательное. А вышеуказанная потребность ищет, напротив, всеобщего, которое вместе с тем находилось бы в особенном, так что последнее не оставалось бы в стороне, а признавалось бы определенным через посредство всеобщего.

Эту потребность во всеобщем, хотя еще недоказанном принципе и ощущает теперь познание. Удовлетворение этой потребности появляется теперь в мире согласно внутренней необходимости духа; появляется не внешним образом, а так, как оно соответствует понятию. Эта потребность породила стоическое, эпикурейское, новоакадемическое и скептическое философские учения, которые нам предстоит рассмотреть. Если мы на этом первом периоде слишком задержались, то мы можем это теперь наверстать, ибо в обзоре следующего периода мы можем быть кратки.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ.

ВТОРОЙ ПЕРИОД: ДОГМАТИЗМ И СКЕПТИЦИЗМ.

В этом втором периоде, предшествующем периоду александрийской философии, мы должны рассмотреть *догматизм* и *скептицизм*: догматизм, который распадается на два философских учения, на стоическое и эпикурейское, и третье учение, которое они оба разделяют и которое все же есть другое учение по сравнению с ними, а именно скептицизм, с которым мы соединяем *новую академию*, всецело перешедшую в него, между тем как в старой академии платоновская философия еще сохранялась в чистом виде. Мы видели, что в конце предшествующего периода появляется сознание идеи или всеобщего, которое [всеобщее] само в себе есть цель, сознание некоего хотя и всеобщего, но вместе с тем внутри себя определенного принципа, который благодаря этому способен подводить под себя особенное и быть примененным к нему. Это применение всеобщего к особенному, является здесь господствующим, ибо не появилась еще мысль о том, что из самого всеобщего следует развивать обособления целого. В господстве такого применения всегда заключается потребность в системе и систематизации, именно: есть потребность в таком последовательном применении некоторого определенного принципа к особенному, при котором истина всякого особенного определяется и вместе с тем познается согласно этому абстрактному принципу. Так как именно в этом и состоит так называемый догматизм, то он представляет собою философствование рассудка, в котором мы уже больше не находим спекулятивного величия Платона и Аристотеля.

Принимая во внимание это обстоятельство, задача философии определяется теперь как двойственный основной вопрос, который мы уже указали выше (стр. 111 — 112): как вопрос о критерии истины и как вопрос о мудреце. Необходимость этого явления мы теперь в состоянии объяснить точнее и с несколько иной стороны, чем там.

А именно, так как истинное понималось теперь как согласие мышления и реальности или, вернее, так как тождество понятия понималось раньше всего как согласие субъективного и объективного, то спрашивается, каков всеобщий принцип оценки этого согласия. А принцип, посредством которого истинное оценивается как истинное, именно и есть критерий. Но так как этот вопрос получил лишь формальное и догматическое разрешение, то благодаря этому тотчас же выступила диалектика скептицизма или познание односторонности этого принципа вообще как некоторого догматического принципа. Дальнейшим следствием этого философствования было то, что принцип оценки, являясь формальным, был субъективным принципом, и благодаря этому он главным образом получил значение субъективности *самосознания*. Вследствие внешнего приятия в себя многообразия вообще, высшей точкой, в которой мысль находит себя в своем определеннейшем виде, является самосознание. Для всех этих философских учений, таким образом, принципом является чистое соотношение самосознания с собою, так как лишь в нем идея находит свое удовлетворение. Это похоже на формализм рассудка нынешнего, так называемого философствования, надеющегося найти свое заполнение, противоположное этому формализму конкретное, в субъективном сердце, во внутреннем чувстве и вере. Природа и политический мир, правда, также конкретны; однако они являются лишь внешне конкретным; подлинное же конкретное, напротив, находится-де не в определенной всеобщей идее, а лишь в самосознании и как принадлежащее ему. Вторым господствующим определением является, таким образом, определение *мудреца*. Не только разум, но и все остальное должно быть неким мыслимым, т. е. должно быть в качестве субъективного *моей* мыслью; мыслимое, напротив, существует в себе, т. е. оно само объективно лишь постольку, поскольку оно выступает в виде формального тождества мышления с собою. Мышление критерия, как некоего дного принципа, есть в своей непосредственной действительности сам субъект; мышление и мыслящий, следовательно, непосредственно связаны между собою. Так как принцип этой философии не объективен, а догматичен, и зиждется на влечении самосознания доставить себе удовлетворение, то субъект, следовательно, есть то, о чем следует заботиться. Субъект ищет для себя некоего принципа своей свободы, внутренней *невозможности*. Он должен соответствовать критерию, т. е. этому совершенно всеобщему принципу, чтобы быть в состоянии подняться на высоту этой

абстрактной независимости. Самосознание живет в одиночестве своего мышления и находит в этом свое удовлетворение. Таковы основные черты последующих философских учений. Ближайшей нашей задачей является изложение их основных положений, но входить в подробности не стоит.

Если эти философские учения еще принадлежат по происхождению Греции и их великие учителя всегда были греками, то они все же были перенесены в римский мир. Философия, следовательно, перешла в римский мир, и в особенности эти системы представляли собою под господством римлян *философию римского мира*, в противоположность которому, как не соответствующему разумному практическому самосознанию, последнее, оттесненное от внешней действительности и принужденное уйти в себя, могло искать разумности лишь в себе и заботиться лишь о своей единичности, — точно так же как абстрактные христиане заботятся только о спасении своей души. В светлом греческом мире отдельная личность больше была связана со своим государством, со своим миром и больше жила в нем. Эта конкретная нравственность, это стремление ввести принцип в мир посредством государственного устройства, как, например, у Платона, эта конкретная наука, какую мы видим, например, в произведениях Аристотеля, здесь исчезают. В бедственном римском мире было стерто грубой рукой все благородное и прекрасное, представляемое духовною индивидуальностью. В этом состоянии раздвоения мира, в котором человек вынуждается уйти внутрь себя, он должен был абстрактным образом искать той неразорванности и того удовлетворения, которых нельзя уже больше найти в мире. Но римский мир есть именно мир абстракции, в котором единое холодное господство простиралось над всем образованным миром. Живые индивидуальности духов народов были подавлены и умерщвлены; чужая власть тяготела, как абстрактная всеобщность, над отдельным человеком. При таком состоянии разорванности чувствовалась потребность искать убежища в этой абстракции, как в мысли о некоем существующем субъекте, т. е. искать убежища в этой внутренней свободе субъекта, как такового. Точно так же как абстрактная воля отдельного человека является — а это признавалось всеми — господином мира, так и внутренний принцип мышления неизбежно должен был также быть чем-то абстрактным, могущим породить лишь формальное, субъективное примирение. Для римского духа, таким образом, мог быть привлекательным лишь такой догматизм, который был построен на принципе,

выдвинутом формой рассудка. Эти философии находились, таким образом, в соответствии с духом римского мира, ибо нужно сказать, что философия вообще находится всегда в тесной связи с представлением о мире (см. ч. 1-я, стр. 54 — 55). Римский мир, правда, породил некий формальный патриотизм и свойственную ему добродетель, равно как и разработанную систему права; но спекулятивная философия не могла возникнуть из такой смерти; последняя могла породить лишь хороших адвокатов и мораль Тацита. И в самом деле, эти философские учения, за исключением стоицизма, вступили у римлян в антагонизм к их старому суеверию, да и вообще теперь философия стала занимать место религии.

Эти три принципа, принцип *стоицизма*, *эпикуреизма* и *скептицизма*, были необходимы. Был необходим, во-первых, принцип мышления, принцип *всеобщности*, как таковой, причем, однако, требовалось, чтобы он был определен внутри себя; абстрактное мышление является здесь определяющим критерием истины. Было необходимо, во-вторых, другое по отношению к мышлению — определенное, как таковое, принцип *единичности*, *ощущение* вообще, созерцание, восприятие. Это — принципы стоической и эпикурейской философии. Оба эти принципа односторонни и сделались в качестве *положительных* принципов науками рассудка. А именно, так как такое мышление не конкретно само в себе, а абстрактно, то определенность находит себе место вне мышления, и ее должны были сделать самостоятельным принципом, ибо она обладает абсолютным правом в сравнении с абстрактным мышлением. Кроме стоицизма и эпикуреизма перед нами выступает, как *третий* принцип, скептицизм, *отрицание* этих двух односторонностей, которые должны быть познаны, как таковые. Принципом скептицизма является, таким образом, деятельное отрицание всякого критерия, всяких определенных принципов, какого рода они ни были бы: чувственное ли знание, рефлексивное ли представление или мыслящее познание. Ближайшим выводом является, таким образом, утверждение, что ничего не может быть познано. Однако атараксия или ничем не нарушимая внутренняя невозмутимость и равенство духа внутри себя, ничем не определяемая, ни удовольствием, ни печалью, ни какой-нибудь другой связью, является *общей точкой зрения* и *общей целью* всех этих философских учений. Таким образом, каким бы безотрадным мы ни представляли себе скептицизм, каким бы низменным не представлялся нам эпикуреизм, все они были философскими учениями.

А. СТОИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

О стоицизме, как и об эпикуреизме, мы должны сначала сделать общее замечание, что они выступили вместо цинической и киренаической философии, в качестве их параллели (подобно тому, как скептицизм занял место академии); но, приняв принцип этих школ, они вместе с тем усовершенствовали его и в большей мере, чем замененные ими школы, возвели его в форму научного мышления. Но так как в них, как и в тех школах, содержание является неподвижным и определенным, ибо самосознание становится в них на одной стороне, то это обстоятельство, собственно говоря, убивает спекуляцию, которая ничего не хочет знать о раз навсегда фиксированном, а, наоборот, вытравливает его и рассматривает предмет как абсолютное понятие, как раздельное в своем вынужденном различии целое. Поэтому мы на самом деле встречаем как у стоиков, так и у эпикурейцев вместо подлинной спекуляции лишь применение одностороннего ограниченного принципа. Мы, таким образом, при рассмотрении как той, так и другой философии должны остановиться лишь на всеобщем в их принципе. Если цинизм признавал сущностью для сознания требование, чтобы человек был непосредственно естествен, причем непосредственной естественностью являлся для них простой образ жизни отдельного человека, такой образ жизни, при котором он является самостоятельным и сохраняет внешне простую жизнь в многообразном водовороте страстей, удовольствий, признания некоторых вещей существенными и деятельности, направленной на получение этих вещей, то стоическое подъятие этой простоты в область мысли состояло в том, что не непосредственная естественность составляет содержание и форму истинного бытия сознания, а постижение мыслью разумности природы, так что в простоте мысли все истинно или все есть благо. Но в то время как у Аристотеля в основании его философии лежит абсолютная идея, как неограниченная, не положенная в некоей определенности и с некоторым отличием, и недостатком его философии является лишь неудовлетворительность ее осуществления, несвязанность в ней всех понятий в единое понятие, — то здесь единое понятие, правда, положено как сущность и все *соотнесено* с последней, — значит, имеется налицо *требуемое* соотношение, однако то, *в чем* все становится единым, здесь не есть истинное. У Аристотеля каждое понятие рассматривается в своей определенности, рассматривается взятым абсолютно и несвязанным с другими понятиями, — здесь же

все существенно рассматривается в этом соотношении и не абсолютно, но это не значит, что оно рассматривается в себе и для себя. Так как единичное рассматривается, таким образом, не абсолютно, а лишь относительно, то целое такого исследования на самом деле не интересно, а представляет собою лишь установление внешнего соотношения. У Аристотеля, правда, единичное также лишь подбирается извне, но этот внешний характер, это подбирание вытравляется у него спекулятивным рассмотрением, — здесь же как единичное лишь взято извне, так и рассмотрение носит внешний характер. Это соотношение даже непоследовательно, когда, как это здесь и происходит, нечто, например природа, рассматривается сама в себе, ибо само по себе сущее (*das Aundfürsich*) остается вне ее, так как ее рассмотрение представляет собою лишь рассуждение на основании неопределенных принципов или на основании принципов, которые являются лишь ближайшими.

Сначала мы, как известный вклад в *историю стоической философии*, дадим некоторые сведения о знаменитых стоиках. Основателем стоической школы является *Зенон* из Киттии (не следует смешивать его с элеатом Зеноном), города на острове Кипре, где он родился в 109-й олимпиаде. Его отец был купцом; когда он совершал торговые поездки в Афины, бывшие в то время и еще долго после того центром философии и местопребыванием многих философов, он привозил своему сыну оттуда книги, главным образом произведения сократиков, и эти книги пробудили в нем стремление и любовь к науке. Он сам поехал в Афины, и, согласно сообщению некоторых авторов, ближайшее побуждение к тому, чтобы всецело предаться философии, он нашел в том, что он во время кораблекрушения потерял все свое состояние — он однако не потерял культурного благородства своего ума и своей любви к основанному на разуме вникновению в природу вещей. Зенон посетил последователей различных сократических школ, среди которых выдавался *Ксенократ*. Последний принадлежал к платоновской школе и очень славился строгостью своих нравов и серьезностью своего отношения к людям. Его искушали такими же испытаниями, каким св. Франциск Ассизский сам подвергал себя, и он также мало поддался им, как этот последний. В Афинах не принималось свидетельство без присяги, но ему разрешили не присягать и поверили ему на слово; его учитель Платон часто говорил ему, что ему следует рекомендовать приносить жертвы грациям. Затем Зенон посетил также Силь-

пона, метарика, с которым мы уже познакомились (стр. 102) и у которого десять лет под-ряд изучал диалектику. В то время философия рассматривалась вообще как дело жизни, и притом дело всей жизни, а не так, как теперь, когда студент прослушает философские предметы, чтобы поскорее перейти к другим. Но хотя Зенон с одинаковым рвением изучал как диалектику, так и практическую философию, оп, однако, не пренебрегал, подобно другим сократикам, также и физикой и в особенности внимательно изучал произведения Гераклита о природе. Наконец он выступил в качестве самостоятельного учителя в зале, носившей название Пециле (στοὰ ποικίλη), стены которой были украшены собранием картин Полигнота; по этому помещению его школа получила название стоической. Он, подобно Аристотелю, ставил себе главным образом задачей объединить философию в одно целое. Подобно его методу, отличавшемуся особым диалектическим искусством и остроумием доказательств, так и он сам отличался строгими нравами, приближающимися к циническим, причем он, однако, не стремился, подобно циникам, бросаться в глаза своим образом жизни. Его умеренность в удовлетворении необходимых потребностей была почти столь же велика, как и у них, только она у него не носила такого тщеславного характера. Он жил лишь хлебом, водой, финиками и медом. Зенон пользовался поэтому при жизни всеобщим уважением; даже македонский царь Антигон часто посещал его и кушал у него; он также приглашал его к себе письмом, приведенным у Диогена Лаэртца. Зенон, однако, в своем ответе отказался принять это приглашение, так как ему тогда было восемьдесят лет. О приобретенном им общественном уважении свидетельствует то обстоятельство, что афиняне доверили ему ключи своей крепости и, по сообщению Диогена, даже приняли на народном собрании следующее решение: «Так как Зенон, сын Мназея, много лет жил в нашем городе в качестве философа и также и во всем прочем показал себя хорошим человеком, и юношей, которые были его приверженцами, он наставлял в добродетели и умеренности, побуждая их к этому своим собственным благим примером, то граждане признают нужным присудить ему публичную похвалу и наградить его золотым венком за его добродетель и умеренность. Кроме того, постановили, что он будет похоронен за общественный счет в Керамике. На предмет доставления венка и построения гробницы назначается комиссия из пяти человек». Зенон достиг расцвета своей жизни около 120-й олимпиады (приблизительно за 300 лет до Р. Х.) в одно время с Эпикуром,

Аркезилаем из новой академии и другими. Он умер в очень преклонном возрасте, девяноста восьми лет (согласно сообщению других — лишь семидесяти двух лет) в 129-й олимпиаде, причем он, пресыщенный жизнью, сам покончил с собою, повесившись или уморив себя голодом, — после того как сломал себе палец.¹

Из последующих стоиков следует в особенности отметить *Клеанта*, ученика Зенона и преемника его в Стое, автора знаменитого гимна к богу, сохраненного для нас Стобеем. Он известен сообщенным о нем анекдотом, что его в Афинах вызвали, согласно законам, к суду, чтобы дать отчет об источнике своего пропитания. Он доказал на суде, что по ночам он носит воду садовнику и этим занятием добывает себе столько средств, сколько ему нужно, чтобы иметь возможность днем находиться в обществе Зенона, — причем нам только не вполне понятно, каким образом живя именно *так*, он мог особенно успешно философствовать. Когда ему после этого предложили дар из сумм государственной кассы, он по совету Зенона отказался принять его. Подобно своему учителю, Клеант также умер добровольно на восемьдесят первом году, перестав принимать пищу.²

Из позднейших стоиков следовало бы упомянуть еще о многих, ставших знаменитыми. Так, например, более выдающимся в науке, чем Клеант, был его ученик *Хризипп* из Сицилии, родившийся в первом году 125-й олимпиады (280 г. до Р. Х.), который точно так же жил в Афинах и больше всех сделал для многосторонней разработки и распространения стоической философии. Более всего принесли ему славу его логика и диалектика, так что говорили: если бы боги пользовались диалектикой, то они не употребляли бы никакой другой, кроме созданной Хризиппом. Вызывала также удивление его писательская трудоспособность; число его произведений, по сообщению Диогена Лаэртца, равнялось семистам пятидесяти. По поводу этого о нем рассказывают, что он ежедневно писал по 500 строк. Но тот способ, каким он сочинял свои произведения, значительно уменьшает удивление, вызываемое в нас этим многописанием, ибо мы убеждаемся, что большая часть написанных им произведений была отчасти компиляцией, отчасти повторением уже сказанного им в других произведениях. Он часто писал об одном

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 1, 12, 31 — 32, 5, 2 (IV, 6 — 7), 13, 6 — 11, 28 — 29; *Tennemann*, Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532, 534; *Brucker*, Hist. crit. phil., Bd. I, S. 895, 897 — 899 (ср. *Fabric.*, Biblioth. graec., II, p. 413), 901.

² *Diog. Laërt.*, VII, 168 — 169, 176.

и том же предмете; все, что ему приходило в голову, он переносил на бумагу, натаскивал массу свидетельств и цитировал чужие произведения, так что он иногда списывал почти целые книги, и кто-то сказал о нем, что если у него отнять все, что принадлежит другим, то окажется, что ему принадлежит только чистая бумага, на которой он пишет. Так плохо дело, разумеется, не обстоит, как мы можем убедиться из всех стоических цитат, в которых Хризипп занимает первое место и приводятся преимущественно его определения и объяснения. Ни одно из его произведений, обширный список которых приводится Диогеном Лаэртием, не дошло до нас; нам, однако, достоверно известно, что он с особенной тщательностью разработал стоическую логику. Если приходится жалеть, что до нас не дошли некоторые из его лучших произведений, то мы, может быть, должны считать счастьем то обстоятельство, что не сохранились все его произведения. Если бы поэтому нам приходилось сделать выбор между сохранением *всех* его произведений и несохранением *ни одного* из них, нам было бы нелегко принять какое-либо решение. Он умер в 143-й олимпиаде (212 г. до Р. Х.).¹

Позже выдавался *Диоген* из Селевкии, города в Вавилонии, у которого, как нам сообщают, знаменитый представитель академии Карнеад учился диалектике и который замечателен также и тем, что во 2-м году 156-й олимпиады (156 г. до Р. Х.), в эпоху Катона старшего, он вместе с упомянутым Карнеадом и перипатетическим мыслителем Критолаем был отправлен в Рим в качестве афинского посла; это посольство начало в самом Риме знакомить римлян с греческой философией, диалектикой и красноречием, так как эти философы выступали там с лекциями и речами.²

Известен, далее, *Панетий* как учитель *Цицерона*; следуя его произведениям, последний написал свои книги «Об обязанностях». Наконец следует упомянуть о *Посидонии*, столь же знаменитом учителе, который тоже жил долго в Риме в эпоху Цицерона.³

Позднее мы видим, что стоическая философия переходит также и к римлянам, т. е. становится философией многих римлян, причем, однако, эта философия, как наука, ничего не выиграла от этого

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 179 — 181, 184, 189 — 202; Tennemann, Bd. IV, S. 443.

² *Diog. Laërt.*, VI, 81; Cicer., Acad. Quaest., IV, 30; De Oratore, II, 37—38; De Senectute, c. 7; Tennemann, Bd. IV, S. 444.

³ Cicer., De Officiis, III, 2; De nat. Deor., I, 3; Suidas, s. v. Posidonius, Bd. III, S. 159.

обстоятельства. Напротив: собственно спекулятивные интересы совершенно исчезли — как, например, у *Сенеки* и у позднейших стоиков, у *Эпиктета* и *Антонина*, — и стоическая философия получила более риторический и назидательный характер; эта философия так же мало должна получить место в истории философии, как наши проповеди. *Эпиктет*, родом из *Гиерополя*, города во *Фригии*, жил в конце первого века нашего летосчисления; он был сначала рабом *Епафродита*, который затем отпустил его на свободу, после чего он отправился в Рим. Когда *Домициан* изгнал из Рима философов, отравителей и математиков (в 94 г. после Р. Х.), *Эпиктет* отправился в эфирский город *Никополь* и занялся там публичным преподаванием. Из его лекций *Арриан* составил пространные *Dissertationes Epictetae*, которыми мы еще обладаем, и компендий (*ἐγγεῖριδιον*) стоицизма.¹ От императора *Марка Аврелия Антонина*, который в 161 — 169 гг. после Р. Х. правил вместе с *Люцием Аврелием Антонином*, а затем в 169 — 180 гг. правил единолично и вел войну с маркоманами, у нас еще сохранились его мысли в двенадцати книгах, *εἰς ἑαυτὸν*, в которых он ведет разговор все время с самим собою. Но эти размышления не носят спекулятивного характера, а представляют собою поучения; так, например, одно размышление поучает, что человек должен развивать в себе все добродетели.

За исключением вышеназванных у нас не осталось от древних стоиков никаких оригинальных произведений. Наши источники, из которых мы черпаем свои сведения о предшествующих философских учениях, прерываются, не доходя до стоицизма. Однако источники, из которых мы можем почерпнуть сведения о стоической философии, очень известны. Это — *Цицерон*, который сам был стоиком (однако очень трудно отличить в его изложении, например, принцип стоической морали от принципа перипатетической морали), и в особенности *Секст Эмпирик*, изложение которого больше касается теоретической стороны и в философском отношении интересно, ибо скептицизм полемизировал главным образом со стоицизмом. Но следует привлекать к рассмотрению также и *Сенеку*, *Антонина*, *Арриана*, «руководство» *Эпиктета* и *Диогена Лаэртия*.

Что же касается философии самих стоиков, то они более определенно, чем предшествующие философы, делили ее на те три части, о которых мы уже упомянули выше (стр. 36, 163 — 164) и на которые в общем

¹ *Aul. Gell.*, Noct. Att., I, 2 (*Gronovius* ad h. l.); II, 18; XV, 11; XIX, 1.

философия всегда будет делиться. Они различали, *во-первых, логику, во-вторых, физику*, или философию природы, и, *в-третьих, этику*, философию духа, преимущественно с практической стороны. Но в содержании этой философии мало оригинального, творческого.

1. Физика.

Что касается физики стоиков, то *прежде всего*, в ней мало своеобразного, ибо она представляет собою больше собранное из старых физиков целое, и больше всего Гераклита. Однако каждая из рассматриваемых нами теперь философских школ обладала очень определенной, лишь ей принадлежащей терминологией, что нельзя сказать с таким же правом о философских учениях Платона и Аристотеля. Мы должны поэтому раньше всего познакомиться с особенными выражениями стоической школы и их значением. *Основная мысль* стоической физики состоит в следующем: определяющий разум (*λόγος*) есть господствующая, все порождающая, во всем распространенная, лежащая в основании всех естественных образований субстанция и деятельность; это правящее начало в его разумной деятельности они называют богом. Это — разумная мировая душа, и так как они называют ее богом, то их учение — пантеистично. Но *всякая* философия пантеистична, ибо она доказывает, что разумное понятие находится внутри мира. Гимн Клеанта написан в этом духе. «Ничего не происходит во вселенной, ни в эфирном полюсе неба, ни в море без тебя, о демон, кроме того, что злые делают вследствие их собственного неразумия. Но ты умеешь также превратить кривое в прямое и приводить в порядок то, что не имеет порядка, и враждебное дружелюбно тебе. Ибо таким образом ты все соединил в одно, соединил благое с дурным, так что во всем есть лишь единое понятие (*λόγος*), которое всегда существует и которого избегают те, которые являются дурными среди смертных. О несчастные, они всегда желают обладать благом, но не уразумевают божьего общего закона и не внимают тому, подчиняясь чему разумно (*σὺν νόῳ*), они жили бы хорошей жизнью».¹ Стоики, таким образом, считали изучение природы очень важным, ибо благодаря такому изучению познается ее всеобщий закон, который есть всеобщий разум, а это познание пужно, дабы мы познали из этого закона также и наши

¹ Stob., Eclog. phys., p. I, p. 32.

обязанности, закон для человека, и жили согласно всеобщему закону природы. «Зенон, — говорит Цицерон (*De nat. Deor.*, I, 14), — считает этот естественный закон божественным, и этот закон имеет силу повелевать, совершать правое и мешать совершению противоположного». Таким образом, стоики стремились познать этот господствующий в природе закон далеко меньше всего ради него, и изучение природы было для них лишь чем-то, приносящим *пользу*.

Укажем *подробнее* некоторые идеи этой физики. Хотя природа, согласно стоикам, есть лишь воплощение некоего всеобщего закона, они все же различали в телесном момент деятельности и момент пассивности; первый представляет собою деятельный разум согласно Аристотелю, или *natura naturans* у Спинозы, а второй — пассивный разум или *natura naturata*. Последний есть *материя, бескачественная* субстанция, так как качество есть вообще форма, т. е. то, что превращает всеобщую материю в нечто особенное. Этим также объясняется, почему качество называется у греков *τὸ ποιόν*, совершенно так же, как и мы производим *Beschaffenheit* от *Schaffen*: то, что положено, отрицательный момент. Но деятельное, как целостность форм, представляет собою, согласно стоикам, понятие в материи, а последнее есть бог (*Diog. Laërt.*, VII, 134).

В остальном относительно этих *форм*, этих всеобщих законов природы и образа мира стоики приняли преимущественно идею Гераклита, так как Зенон его особенно тщательно изучал (см. выше стр. 329). Они делают, таким образом, *огонь* реальным понятием, активным началом, переходящим в остальные элементы, как в свои формы. Мир возникает следующим образом. Сам по себе сущий бог гонит всеобщую материальную субстанцию (*οὐσίαν*), заставляя ее перейти из огня в воздух, а из последнего в воду. И точно так же, как во всех порождениях то влажное, что окружает семя, есть первое, что порождает все особенное, так и это понятие, которое постольку называется стоиками семеносным (*σπερματικός*), остается в воде и своей деятельностью ведет к возникновению из неопределенного бытия материи всех остальных определенных вещей. Элементы — огонь, вода, воздух и земля — являются, следовательно, первоначальным. О них стоики высказываются далее в форме, уже больше не представляющей философского интереса. «Когда толстая часть мира сходится вместе, то получается земля; более тонкие части становятся воздушными, а если последние части становятся еще тоньше, то порождается огонь. Из смешения этих элементов получаются растения, животные и другие роды». Мысля-

щая *душа*, согласно им, есть также нечто огненное, и все души людей, животное начало жизни, а также и растения суть части всеобщей мировой души, всеобщего огня; и этот центр является господствующим, движущим. Или, иными словами, души суть огненное дыхание. Зрение есть также некое дуновение (*ἡμεροικὸς*), которое посылается господствующим к глазу; также и слышание есть напряженное, пронизывающее дуновение, которое посылается господствующим к ушам.¹

О процессе природы мы заметим еще следующее: огонь, говорит Стобей (*Eclog. phys.*, I, p. 312), называется ими элементом преимущественно со всеми прочими, потому что из него, как являющегося первым, возникает остальное посредством превращения и в него, как в последнее, расплавляясь, все разрешается. Таким образом, Гераклит и стоицизм правильно понимали этот процесс как некий всеобщий и вечный. Более плоско это понимает уже Цицерон, который ошибочно видит в этой мысли представление о мировом пожаре и конце мира во времени; получается совершенно не то, что у стоиков. В своем «*De natura Deorum*» он именно заставляет стоика высказаться следующим образом: «В конце (*ad extremum*) все будет поправлено огнем, ибо когда исчерпается всякая влажность, то ни земля не сможет питаться, ни воздух не сможет возвратиться к существованию. Таким образом, ничего не останется кроме огня, посредством нового сжигления которого и посредством бога все возобновится и возвратится прежний порядок». Цицерон говорит здесь языком представления. Но для стоиков все есть лишь некое становление. Как бы неудовлетворительно ни было их воззрение, все же для них бог, в качестве огненного начала, равно как и вообще деятельность природы, есть вместе с тем ее разумный порядок, и в этом именно заключается полный пантеизм стоического воззрения на природу. Это упорядочивающее начало они называют не только богом, но также и природой, судьбой или необходимостью (*εἰσαρμένῃ*). Они называют его также Юпитером, движущей силой материального, разумом (*νοῦς*) и предвидением (*πρόνοια*); все эти названия для них равнозначны.² Так как разумное начало все порождает, то стоики сравнивают это движущее, деятельное начало с семенем, и говорят: «Семя, порождающее разумное (*λογικόν*), само разумно. Мир высылает из себя семя разумного; он, следовательно, сам разумен в самом себе» и он разумен как вообще в целом, так и

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 136, 142, 156 — 157; *Plutarch. de plac. philos.*, IV, 21.

² *Diog. Laërt.*, VII, 135; *Stob.*, *Eclog. phys.*, I, p. 178.]

в каждой особенной формации. «Всякое начало движения в какой угодно природе и душе проистекает из господствующего, и все силы, высылаемые к отдельным частям целого, высылаются из господствующего, как из источника, так что всякая сила, находящаяся в части, находится также и в целом, потому что она распределяется в нем господствующим. Мир объемлет семеновные понятия соответственных своему понятию живых существ», т. е. все особенные начала.¹ Физика стоиков, таким образом, является гераклитовской, но логический элемент их физики совершенно согласен с аристотелевским учением, и мы можем, следовательно, рассматривать его как таковой. Но, вообще говоря, лишь древние стоики имели в своей философии отдел, посвященный физике; позднейшие стоики оставляли в совершенном небрежении физику и трактовали лишь о логике и морали.

О божестве и богах стоики также говорят языком обычного представления. «Бог есть непорожденный и неумирающий мастер всего этого порядка, который иногда снова поглощает в себя всю эту субстанцию и затем снова порождает ее из себя».² Здесь нет какого бы то ни было определенного воззрения, и даже отношение бога, как абсолютной формы, к материи здесь не достигло определенности и ясности. Вселенная стоиков то является единством формы и материи, а бог — душою мира, то вселенная, как и природа, является бытием оформленной материи, а душа мира противоположна ей; что же касается деятельности бога, то она в этом понимании является упорядочением первоначальных форм материи.³ Существенное, а именно объединение и раздвоение этой противоположности, отсутствует у них.

Таким образом, стоики не идут дальше общего представления, что всякое единичное включено в понятие, а последнее, в свою очередь, включено во всеобщее понятие, которое является самим миром. Но так как стоики, таким образом, познали разумное как вообще деятельное в природе, то они видели в отдельных явлениях этой природы проявления божества, и их пантеизм благодаря этому примкнул к простонародным представлениям о богах, равно как и к связанному с ними суеверию (стр. 325 — 326), — к вере во всякие чудеса; признавали также *предугадывание* будущего: они признавали именно, что в природе имеются указания, действие которых человек

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., IX, 101 — 103.

² *Diog. Laërt.*, VII, 137.

³ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 234; *Diog. Laërt.*, VII, 138 — 140, 147 — 148.

должен стремиться уничтожить посредством служения богу. Эпикуреизм, напротив, ставит себе целью освободить человека от этого суеверия, которому стоики отдаются всецело. Так, например, Цицерон в своем произведении, носящем название «De divinatione», заимствовал большую часть излагаемого им учения о предугадывании у стоиков, а относительно многого он определенно указывает, что это — рассуждения стоиков. Если, значит, он говорит о предугаживающих признаках относительно событий человеческой жизни, то все это совершенно согласно со стоической философией. Стоики считали, что если орел летит на правой стороне, то это проявление божества, и следовательно, здесь людям дается указание, как поступить им при данных обстоятельствах. Мы видели, что стоики говорят о боге, как о всеобщей необходимости; поэтому бог, как понятие, имеет по их воззрению отношение к людям и людским целям. С этой стороны бог есть *провидение*. Таким образом, они пришли также к представлению об особенных богах. Цицерон в указанном произведении говорит (II, 49): «Хризипп, Диоген и Антипатр умозаключают следующим образом. Если боги существуют, но не указывают наперед то, что произойдет в будущем, то они либо не любят людей, либо они сами не знают, что предстоит в будущем, либо они придерживаются того мнения, что не важно, будет ли человек это знать или не знать, либо они считают, что такое откровение не подобает их величию, либо они не в состоянии дать такое откровение». Все эти предположения названные философы опровергают, приводя между прочим тот довод, что ничто не превосходит благодетельности богов, и т. д. Они поэтому делают следующее заключение: «Боги знакомят людей с тем, что им предстоит в будущем». В этом рассуждении совершенно частные интересы отдельных людей представляются также интересами богов. То давать знать и вмешиваться, то не делать этого — это является непоследовательностью, т. е. чем-то непостижимым, но именно эта непостижимость, эта непонятность представляет собою торжество обычного религиозного способа понимания. Все римское суеверие находило, таким образом, в лице стоиков своих сильнейших защитников, всякое внешнее, телеологическое суеверие берется ими под защиту и оправдывается. Так как стоики исходили из воззрения, что бог есть разум (последний во всяком случае божественен, но божественное им не исчерпывается), то они сразу делали скачок от этого всеобщего к утверждению об откровении людям того, что служит на пользу особым целям. Истинно разумное несомненно дано людям в откровении,

как закон божий; но полезное, то, что соответствует отдельным целям, не открывается в этом истинно божественном.

2. Логика.

Что касается, во-вторых, *духовной стороны философии*, то мы должны прежде всего рассмотреть *принцип* стоиков, которым они руководствуются, давая ответ на вопрос: что является истинным и разумным? На вопрос об *источнике познания* или о критерии — этот вопрос интересовал в то время философские школы (см. выше стр. 111, 324) — стоики отвечали, что научным принципом как истинного, так и благого является *постигнутое представление* (*φαντασία καταληπτική*), ибо истинное и благое положены как содержание, как существующее. Здесь положено, таким образом, некое единство постигающего мышления и бытия, в котором ни одно из них не существует без другого; положено не чувственное представление, как таковое, а представление, ушедшее назад в мысль, ставшее присущим сознанию. Этот критерий некоторые из древних стоиков, к которым, вероятно, принадлежал также и Зенон, называли *правильным разумом* (*ὁρθὸς λόγος*). Одно лишь представление, взятое само по себе (*φαντασία*), есть воображение (*Einbildung*, *τύπωσις*), для обозначения которого Хризипп употреблял выражение «изменение» (*ἐτεροίωσις*).¹ Но чтобы представление было истинным, нужно, чтобы оно было постигнуто. Оно начинается ощущением, посредством которого именно и вносится в нас тип некоего другого; вторым, следующим за ощущением, моментом является превращение этого ощущения в свое, а это совершается лишь посредством мышления.

Зенон, согласно сообщению Цицерона (*Academ. Quaest.*, IV, 47), наглядно пояснял моменты этого превращения ощущения в нечто свое посредством сравнения с движением руки: когда он показывал ладонь, он говорил; это есть созерцание; когда он несколько сгибал пальцы, он говорил: это есть согласие души, благодаря которому представление объявляется моим; когда он совершенно сжимал руку в кулак, он говорил, что это есть постижение (*κατάληψις*), как мы и на немецком языке называем *Begreifen* такое чувственное охватывание; когда он к этому присоединял еще и левую руку и сжимал ею крепко правый кулак, он говорил, что это — наука, к которой никто не призван, кроме мудреца. Это повторное сжатие, то, что я охваченное мною

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 54, 46; *Sext. Empir.*, *adv. Math.*, VII, 227 — 230.

сжимаю еще и второй рукой, означает подтверждение, что я сознаю тожество мышления с содержанием. «Но кто есть или был этим мудрецом, этого и стоики никогда не говорят», прибавляет Цицерон. Об этом нам еще придется после говорить подробнее. Ведь это в самом деле не уясняется жестикуляцией Зенона. Плоская рука есть чувственное восприятие, непосредственное видение, слышание и т. д. Первое движение руки представляет собою вообще спонтанность в восприятии. Это первое согласие может дать также и глупец; оно слабо и может быть ошибочным. Дальнейшим моментом является закрытие руки, постижение, восприятие внутрь себя; это делает представление истиной, так как представление становится тождественным с мышлением. Последним моментом, правда, положено мое тожество с этим определением; однако это еще не наука; последняя есть твердое, уверенное, неизменное охватывание разумом или мышлением, которое является господствующим, руководящим началом души. Между наукой и глупостью лежит посредине, как критерий, истинное понятие, которое само все еще не есть наука: в нем мышление дает свое одобрение существующему и познает само себя, ибо одобрение именно и есть согласие вещи с собою; но в знании содержится усмотрение оснований и определенное познание посредством мышления предмета. Постигнутое представление является, следовательно, мышлением, а наука есть сознание мышления, познание вышеуказанного соответствия.

И с этими выводами стоиков, равно как с указанными ими ступенями, мы также можем согласиться, так как в них содержится вполне правильная мысль. Здесь перед нами вообще — знаменитая дефиниция истины, согласно которой она есть совпадение предмета и сознания. Но нужно вместе с тем заметить, что это следует просто понимать, не в том смысле, что сознание имеет некоторое представление, а на другой стороне стоит некий предмет, и представление и предмет должны быть согласными друг с другом, так что должно было бы быть теперь нечто третье, что повело бы между ними это сравнение. Если бы это было так, то таким третьим мы должны были бы признать само сознание; но последнее ничего иного не может сравнивать кроме своего представления и притом — не с предметом, а опять-таки со своим представлением. Следовательно, наоборот, сознание принимает представление предмета; это-то согласие и есть то, благодаря чему представление получает характер истинности, — свидетельство духа об объективной разумности мира. Дело не

происходит так, как обычно себе представляют, будто здесь шар вдавливается в воск и напечатлевается в нем, а затем некое третье сравнивает форму шара и воска и находит, что они одинаковы и, значит, отпечаток правилен, представление согласуется с вещью. Нет. Деятельность разума состоит в том, что мышление само по себе дает свое одобрение и признает предмет соответствующим ему. В этом и заключается сила истины, или, иначе говоря, одобрение именно и есть высказывание этого соответствия, есть сама оценка. В нем, говорят стоики, содержится истина; оно есть некий предмет, который вместе с тем мыслится, так что мышление, дающее свое одобрение, есть господствующее, которое устанавливает согласие субъекта с содержанием. Нечто *есть* или является истинным не потому, что оно *есть* (ибо этот момент бытия является лишь представлением), а то обстоятельство, что оно *есть*, черпает свою силу в одобрении сознания. Но не это мышление отдельно, само по себе взятое есть истина, не в нем, взятом само по себе, содержится истина, а понятие нуждается в предметном и есть лишь разумное сознание об истине. Но истинность самого предмета заключается в том, что это предметное соответствует мышлению, а не в том, что мышление соответствует предмету, ибо последний может быть чувственным, изменчивым, ложным, случайным, и тогда он неистинен для духа. Такова основная мысль стоиков, и хотя мы узнаем стоические спекулятивные учения больше от противников этих учений, чем от их создателей и защитников, то все же и из этих сообщений ясно опознается нами эта идея единства. Стоики противопоставляют друг другу две стороны этого единства, и именно это противопоставление говорит, что обе стороны необходимы, но *существенной* стороной является мышление. Секст Эмпирик (adv. Math., VIII, 10) формулирует это следующим образом: «Стоики говорят, что из ощущаемого и мыслимого лишь некоторая часть истинна; но ощущаемое истинно не непосредственно (*ἐξ αὐθαίας*), а оно истинно лишь посредством своего отношения к соответствующим ему мыслям». Таким образом, и непосредственное мышление также не есть истинное, а оно есть истинное лишь постольку, поскольку оно соответствует понятию и познается посредством осуществления разумного мышления.

Только и интересна у стоиков эта общая идея; но в этом самом принципе уже содержится также и его граница: он выражает истину лишь как состоящую в предмете, как мыслимое; но именно поэтому он есть весьма формальное определение или, иначе говоря, он не есть сама по себе реальная идея. С этой стороны Секст Эмпирик (adv.

Math., X, 183) подвергает отрицательному разбору стоиков, которым он вообще уделяет много внимания. Лучшим из всего сказанного им по поводу стоиков является то, что он говорит относительно этого пункта: то обстоятельство, что нечто *существует*, — так возражает он, — зависит от того, что нечто мыслится, а то обстоятельство, что нечто мыслится, зависит от того, что нечто существует: нас, таким образом, все отсылают от одного к другому. Т. е. нечто, как говорят стоики, существует не потому, что оно существует, а существует посредством мышления; но для того, чтобы сознание существовало, требуется наличность чего-то другого, ибо мышление также односторонне. В этой критике Секста высказывается то воззрение, что мышление нуждается в предмете, как в некоем внешнем, которому оно дает свое одобрение. Не может быть и речи о том, чтобы стоики думали, будто мыслящий дух не нуждается в предмете, чтобы существовать в качестве сознания; эта потребность в предмете, наоборот, прямо содержится в его понятии. Но данная определенность (*das Diese*) предмета, как некоего внешнего, есть лишь момент, который не является ни единственным, ни существенным. Это — явление духа, и последний *существует* лишь тогда, когда он является. Он должен, следовательно, обладать предметом, как внешним предметом, и давать ему свое одобрение, т. е. выходить из этого отношения, уходить в себя и познавать в этом уходе свое единство. Но точно так же, после того как он ушел в себя, он должен теперь из себя породить свой предмет и дать самому себе то содержание, которое он из себя высылает вовне. Стоицизм только и есть это возвращение духа в себя, устанавливающее единство самого себя и предмета, познающее совпадение самого себя и предмета; но стоицизм не есть выход в свою очередь вовне для распространения из самого себя науки о некоем содержании. Стоицизм не идет дальше, а останавливается на том, что он превращает сознание этого единства в предмет, ни малейше не развивая этого единства, так что разум остается простой формой, которая не идет дальше, не идет к различению самого содержания. Следовательно, говоря более точно, формализм этого знаменитого масштаба и основания оценки всякой истинности содержания заключается в том, что хотя мышление мышления, как наивеличайшее, находит это содержание соответствующим себе и усваивает его себе, превращая его во всеобщее, определения этого содержания, однако, даны; ибо, хотя мышление и является руководящим, оно все же представляет собою лишь всеобщую форму.

Вследствие этой всеобщности мышление не дает ничего другого, кроме формы тождества с собою. Последним критерием, таким образом, является лишь формальное тождество мышления, открывающего совпадение. Но спрашивается, с помощью чего оно находит это совпадение? Ведь нет абсолютного самоопределения; содержания, которое проистекало бы из мышления, как такового; таким образом, все может согласоваться с моим мышлением. Критерий стоиков, следовательно, представляет собою лишь закон противоречия. Но если мы удалили из абсолютного существа противоречие, то оно, правда, будет равно самому себе, но вместе с тем и именно поэтому оно будет пусто, бессодержательно. Совпадение должно быть более высоким: в другом самого себя, в содержании, в определении должно быть совпадение с собою и, следовательно, совпадение с совпадением.

Соответственно этому суждению о принципе стоиков мы должны оценивать как их логику, так и их мораль. И та и другая не достигают ступени имманентной свободной науки. Мы уже указали (стр. 330), что они занимались и более подробно логическими определениями, а так как они возвели в принцип абстрактное мышление, то они разработали *формальную логику*. Логика поэтому является у них логикой в том смысле, что она выражает деятельность рассудка как сознательного рассудка; в этой логике уже больше не остается нерешенным, не суть ли формы рассудка вместе с тем и сущности вещей (как остается нерешенным этот вопрос у Аристотеля, по крайней мере относительно категорий), а формы мышления здесь положены как таковые, сами по себе. Таким образом, теперь только и выступает вопрос о совпадении мышления с предметом и требование указать особое, ему лишь свойственное содержание мышления. Но так как всякое данное содержание может быть принято в мышление и быть положенным как некое мыслимое, не теряя от этого своей определенности, а последняя противоречит простоте мышления и не выдерживает ее, то ему не помогает это принятие в мышление, ибо его противоположность тоже может быть воспринята и положена как мыслимое. Но, таким образом, противоположность принимает лишь другую форму. Ибо вместо того, чтобы, как раньше, содержание принадлежало внешнему ощущению, как не принадлежащее мышлению, не истинное, теперь оно принадлежит мышлению, но неадекватно ему в своей определенности, так как мышление есть простое. Следовательно, то, что раньше исключалось

из простого понятия, теперь вступает в него. Мы должны, правда, проводить демаркационную линию между деятельностью рассудка и предметом, — однако столь же нужно обнаружить в предмете единство, если он представляет собою лишь некое мыслимое. Скептицизм поэтому всегда в особенности приставал к стоикам именно с этой противоположностью, да и стоикам даже помимо этих нападков скептицизма приходилось все исправлять и исправлять свое воззрение; мы уже видели, цитируя Секста Эмпирика (стр. 338), что они толком не знали, определять ли им представление как впечатление или как изменение, или как-нибудь иначе. Предположим, что это представление уже воспринято в господствующее начало души, в чистое сознание, но все же, спрашивает дальше Секст Эмпирик, необъяснимо, каким образом может это представление произвести в нем изменение, создать впечатление, если мышление *in abstracto* есть простое, равное самому себе, есть то, что, как бестелесное, ни страдательно, ни деятельно? А затем ведь сами формы мышления бестелесны. Но лишь телесное может, согласно стоикам, произвести впечатление, вызвать изменение.¹ Т. е., так как, с одной стороны, телесное и бестелесное неодинаковы, то они не могут быть одним и тем же, а с другой стороны, бестелесные формы мышления, как неспособные претерпеть какое-либо изменение, не суть содержания, а содержанием является лишь телесное.

Если бы формы мышления действительно получили характер содержания, то они были бы неким содержанием мышления в нем самом. Но стоики считали их лишь *законами мышления* (*lexta*).² Стоики, правда, давали перечень имманентных определений мысли и в этом отношении действительно сделали очень много; Хризипп преимущественно перед другими разработал эту логическую сторону, и его признавали мастером в этой области (см. выше стр. 330 — 331). Но эта разработка слишком ударилась в формализм. Это — обычные, хорошо знакомые формы *умозаключения*; Хризипп насчитывает их пять; другие насчитывают то больше, то меньше. Одной из этих форм является гипотетический силлогизм посредством устранения: «Если теперь день, то теперь светло; но теперь ночь, следовательно, теперь не светло». Эти логические формы мышления признаются стоиками недоказанными и не требующими доказательства, но это — лишь формальные формы, не определяющие никакого содержания, как такового. Мудрец преимущественно силен в *диалектике*, говорили стоики, ибо

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VIII, 403 sqq.; cf. *Senec.*, Epist., 107.

² *Diog. Laërt.*, VII, 63; *Sext. Empir.*, adv. Math., VIII, 70.

все, как физическое, так и этическое, усматривается посредством логического познания.¹ Но, таким образом, они приписывали это усмотрение некоторому субъекту, не указывая, кто же является этим мудрецом (стр. 338). Так как нет объективных оснований для определения истинного, то последнее решение приписывается произволу субъекта, и эти риторические речи о мудреце не основаны, следовательно, ни на чем ином, кроме как на неопределенности критериев, исходя из которых нельзя двинуться дальше и дойти до определения содержания.

Излишне говорить дальше о их логике, равно как о их теории *предложений*, которая отчасти совпадает с этой логикой, отчасти же представляет собою грамматику и риторику; эти теории не могут привести нас к какому бы то ни было научному содержанию. Ибо эта логика не является, подобно платоновской диалектике, спекулятивной наукой об абсолютной идее, а, как мы уже видели выше (стр. 342), является формальной логикой, как неподвижное, прочное, неизменное понимание оснований, и дальше усмотрения этих оснований дело не двигается в стоической логике. Логический элемент, существо которого состоит в стремлении двигаться, руководясь простотой представления, тем, что не противоположно себе, не самопротиворечиво, — этот логический элемент одерживает верх. Эта простота, не имеющая в самой себе отрицательности и содержания, нуждается в некотором данном содержании, которого она не может снять, но вследствие этого своего бессилия она также не может своими силами дойти в своем поступательном движении до подлинно другого. Стоики часто разрабатывали логику чрезвычайно подробно; но главной мыслью, лежащей в основании всей этой разработки, является положение, что предметное соответствует мышлению, и они исследовали более подробно это мышление. Если некоторым образом совершенно правильно, что всеобщее есть истинное и мышление обладает определенным содержанием, которое является также и конкретным содержанием, то все же главная трудность заключается в том, чтобы вывести особенные определения из всеобщего и притом так, чтобы оно в этом самоопределении оставалось тождественным с собою, и эта главная задача не разрешена стоиками; этот недостаток стоицизма был признан уже скептиками. Такова основная черта стоической философии, которая, следовательно, сказывалась и в их физике.

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 79 — 80, 83.

3. Мораль.

Так как теоретическая сторона духа, учение о познании, уже вошла в учение о критерии, то нам осталось еще, в-третьих, сказать о *морали* стоиков, которая более других составных частей их учения сделала их знаменитыми, но столь же мало, как эти другие составные части, выходит за пределы формальной трактовки, хотя нельзя отрицать, что они в изложении этой морали пошли по пути, который кажется представлению приемлемым. Однако на самом деле этот путь носит скорее внешний и эмпирический характер.

а. Чтобы найти, *во-первых, понятие добродетели*, Хризипп прибег к помощи сделанных им некоторых очень хороших исследований о практическом вообще, которые подробно приводятся Диогеном Лаэртцем (VII, 85 — 86). Хризипп удерживает свой формальный критерий согласия с самим собою посредством *психологических* соображений. Стоики, именно согласно Диогену Лаэртцу, говорят следующее: «Первое стремление (*ὁρμή*) животного направлено к тому, чтобы самосохраняться, так как природа изначально делает всякое существо дружеским самому себе. Это первое влечение, врожденное каждому животному» (имманентное влечение) «есть, таким образом, гармония животного с самим собою и сознание этой гармонии», то чувство себя, благодаря которому «животное не отчуждает себя самому себе. Таким образом, оно отгоняет от себя то, что ему вредно, и принимает то, что идет ему на пользу». Это — понятие Аристотеля о природе целесообразного, в котором, как в начале деятельности, содержится как противоположность, так и ее снятие. «Не удовольствие есть первое, а оно» (чувство удовлетворения) «присоединяется лишь тогда, когда природа данного животного, ищущая себя посредством самой себя, принимает в себя то, что соответствует его гармонии с собою». Это замечание также достойно одобрения: удовольствие представляет собою именно возвращение в себя, сознание единства, в котором я чем-то наслаждаюсь и, следовательно, обладаю моим единством, как данным единичным, в элементе предметного. Точно так обстоит дело в отношении человека: его назначение состоит в самосохранении, но в самосохранении с сознательной целью согласно разуму. «В растениях природа действует без влечения (*ὁρμῆς*) и ощущения; но в нас также есть кое-что растениеобразное». В растении также содержится семантическое понятие, но в растении оно содержится не как

цель и не как ее предмет, но так, что оно вовсе не знает, что в нем содержится понятие. «У животных прибавляется влечение; в них природа делает согласно с влечением соответственно первоначальному», т. е. конечную цель влечения составляет именно первоначальное их природы, благодаря которому они стремятся к своему самосохранению: «Разумные существа также делают природу своей целью; но последняя состоит в том, чтобы жить согласно с разумом, ибо разум становится в них художником влечения», т. е. у человека разум делает произведение искусства из того, что у животных является лишь влечением. Жить согласно с природой означает, следовательно, у стоиков: жить разумно.

Дальнейшее выглядит так, как будто перед нами рецепты, прописываемые нам стоиками, чтобы мы, пользуясь ими, находили соответствующие мотивы жизни, которые побуждали бы нас к добродетели. «Следует жить согласно с природой, т. е. с добродетелью, ибо к ней ведет нас» (разумная) «природа». Это — *высшее благо*, конечная цель всего; перед нами — главная форма стоической морали, которую мы встречаем у Цицерона как *finis bonorum* или *summum bonum*. У стоиков этим высшим благом является сам правильный разум, сохранение которого признается ими высшим принципом. Но и здесь мы тотчас же убеждаемся, что нас совершенно формально заставляют вертеться в круге, так как добродетель, согласно с природой и разум определяются лишь друг через друга. Добродетель состоит в том, чтобы жить согласно с природой, а то, что согласно с природой, есть добродетель. Точно так же мышление должно определить, что именно согласно с природой; но согласным с природой опять-таки является лишь то, что определяется разумом. Точнее же, как сообщает Диоген Лаэртций (VII, 87 — 88), стоики говорят следующее: «Жить согласно с природой — значит жить согласно с тем, чему учит нас опыт относительно законов как всеобщей, так и нашей природы, не делая ничего того, что запрещается всеобщим законом, т. е. правильным всепроникающим разумом, и этот разум пребывает в Юпитере, распорядителе (*καθ' ἑαυτόν*) системы вещей. Добродетель счастливого состоит в том, что все происходит в согласии с гением (*δαίμων*) каждого соответственно воле порядка целого». Все это, таким образом, не выходит за пределы всеобщего формализма.

Что добродетель состоит в том, чтобы следовать тому, что мыслится, т. е. всеобщему закону, правильному разуму, — в этом мы

должны вполне согласиться со стоиками; нечто добродетельно и справедливо лишь постольку, поскольку в нем выполняется и воплощается некое всеобщее определение. А в этом-то состоит субстанциональное, природа всякого отношения, и в этом мы владеем сущью, которая именно гнездится лишь в мышлении. Но всеобщее, то, что должно быть последним определением в поступках, не абстрактно, а представляет собою всеобщее в данном отношении; так, например, в собственности особенное поставлено на одной стороне. Действуя по своему правильному разумению, как мыслящий образованный человек, человек подчиняет влечения и движения души всеобщему, ибо влечения и склонности единичны. В каждом действии человека имеется единичное, особенное; но не одно и то же, выдвигает ли он на первый план особенное как таковое, или он в этом особенном фиксирует всеобщее. В настойчивом подчеркивании этого всеобщего проявляется энергия, характеризующая стоицизм. Но это всеобщее здесь еще не обладает содержанием, еще неопределенно, и потому стоическое учение о добродетели неудовлетворительно, пусто и скучно. Добродетель, правда, энергично, стимулирующе, назидательно рекомендуется; но что такое этот всеобщий закон добродетели, об этом мы не находим у них никаких определений.

б. *Другой* стороной блага является внешнее существование, внешняя природа, и *согласие* обстоятельств — внешней природы с конечной целью человека. Ибо если стоики и определяли благо как закономерное в отношении практической воли, то они все же, согласно Диогену Лаэртцию (VII, 94 — 95), определяют его вместе с тем как *полезное*: «оно либо само по себе, непосредственно полезно, либо недалеко отстоит от полезности», так что полезное есть вообще как бы акциденция добродетели. «Стоики, далее, различали в благе *многообразные виды*, а именно, они различали благо души и *внешнее благо*; первым являются добродетели и действия, внушаемые ими; вторым является, например, принадлежность благородному отечеству, обладание добродетельным другом и т. д. И, в-третьих, ни исключительно лишь внешним, ни исключительно лишь зависящим от самосознания благом является случай, когда один и тот же человек и *добродетелен и счастлив*». Эти определения очень хороши. Что касается пользы, то мораль не должна чопорно отрекаться от нее, ибо всякий хороший поступок в самом деле полезен, т. е. он действителен и порождает нечто хорошее. Хороший поступок, который не был бы полезен, не был бы поступком и не был бы

действителен. Само по себе бесполезное в добре есть абстракция добра как некоей недействительности. Мы не только вправе, но и должны обладать и сознанием пользы, ибо истинно то, что мы должны знать добро также и полезным. Польза ничего другого не означает, кроме того, что мы сознаем то, что касается наших поступков. Если это сознание полезности достойно порицания, то еще больше достойно порицания много знать о том, что поступок является добром, и меньше рассматривать его в форме необходимости. Стоики ставили вопрос, *как относятся друг к другу добродетель и счастье*, — тема, которой занимались также и эпикурейцы. Здесь, так же как и в новое время, считался великой проблемой вопрос: делает ли добродетель сама по себе счастливым или нет, содержится ли понятие счастья в ее понятии или нет? Единство добродетели и счастья, как середина, правильно представлялась стоикам как совершенство, не принадлежащее ни исключительно лишь области самосознания, ни исключительно лишь области внешних условий.

а. Чтобы быть в состоянии дать *общий ответ на этот вопрос*, мы должны вспомнить о вышесказанном, о принципе самосохранения, согласно которому добродетель касается разумной природы. Исполнение человеком своей цели есть счастье, ибо в этом исполнении цели он видит себя реализованным, и знает и созерцает самого себя, как некоего внешнего, оно есть согласие своего понятия, своего гения со своим бытием или своей реальностью. Что добродетель находится в согласии со счастьем, это, следовательно, означает: добродетельный поступок реализуется сам по себе, человек становится в нем для самого себя непосредственно предметом и приходит к созерцанию самого себя как предметного или предметного как себя. Это содержится в понятии поступка и именно в понятии хорошего поступка. Ибо дурной поступок разрушает сущность и антагонистичен самосохранению; но добро есть именно то, что стремится к самосохранению и приводит к нему, — благая цель есть, следовательно, содержание, реализующееся в поступках. Но собственно говоря, в этом общем ответе на поставленный вопрос ни сознание самой по себе существующей цели не имеет точно значения добродетели, ни поступок, руководящийся этой целью, не имеет точно значения добродетельного поступка, ни реальность, которой оно достигает, не имеет значения счастья. Различие зависит от того, что стоики останавливались лишь на этом всеобщем понятии, не шли дальше и непосредственно считали его действительностью, в которой благо-

даря этому нашло себе выражение лишь понятие добродетельного действия, а не реальность.

β. Дальнейшим следствием явилось то обстоятельство, что именно благодаря тому, что стоики не шли дальше этого всеобщего понятия, сразу же обнаруживался *антагонизм* между *добродетелью* и *счастьем*, или, в абстрактной форме, антагонизм между мышлением и его назначением. Эти противоположности носят у Цицерона название *honestum* и *utile*, и дело идет о соединении этих противоположностей.¹ Добродетели, которые состоят в том, чтобы жить следуя всеобщему закону, противостоят удовлетворению субъекта, как такового, в его особенности. Двумя сторонами являются, во-первых, *эта* особенность индивидуума, которая в различных аспектах существует во мне как в абстрактном том-то и том-то, например, в предпосылке наличности определенных влечений; и сюда входит удовольствие и наслаждение, в которых мое существование согласуется с требованиями моей особенности. Второй стороной является то обстоятельство, что я, как воля, выполняющая закон, являюсь лишь *формальным* качеством, осуществлением всеобщего, и, таким образом, желая всеобщего, я нахожусь в согласии с собою как мыслящим. Эти две стороны вступают в коллизию друг с другом, и когда я ищу одного или другого удовлетворения, я нахожусь в коллизии с самим собою, потому что я являюсь также и единичным. Об этом можно услышать много тривиальных вещей, например, что добродетельному часто живется плохо, а порочному — хорошо, и он счастлив и т. д. В это «хорошо живется» входят все внешние обстоятельства, и в целом содержание этого высказывания совершенно плоско, ибо оно сводится к тому, что данный человек достиг обычных целей, намерений и интересов. Но такого рода вещи тотчас же разоблачают себя как лишь случайные и внешние. Скоро поэтому эта стадия проблемы была пройдена, так что внешние удовольствия, богатство, благородное происхождение и т. д. стали признаваться неадекватными добродетели и счастью. Стоики, наоборот, сказали: «*Само по себе благое* есть совершенное» (выполняющее свою цель) «согласно природе разумного; таким само по себе благим является добродетель, а *радость*, удовольствие и тому подобное является чем-то *добавочным*»,² — т. е. это есть то, что само по себе является целью удовлетворения индивидуума. Оно может, следовательно, быть добавочным, хотя безразлично, если даже оно не

¹ *Cicer.*, De officiis, I, 3, III; *Diog. Laërt.*, VII, 98 — 99.

² *Diog. Laërt.*, VII, 94.

прибавится; ибо так как это удовлетворение не является целью, то так же имеет мало значения, если даже прибавится страдание. Следовательно, это согласное лишь с разумом поведение означает, точнее, абстрактную концентрацию человека в себе, такое внутреннее углубление сознания истины, при котором он отказывается от всего, что принадлежит к области непосредственных влечений, ощущений и т. д.

В этом совершенно формальном принципе, требующем, чтобы человек держался лишь мышления, пребывая в чистом согласии с собою, заключено как раз то, что руководящийся им заставляет себя быть равнодушным ко всякому особенному удовольствию, склонности, страсти, интересу. Так как это следование определениям разума противоположно удовольствию, то мы ни в чем ином не должны искать своего назначения или удовлетворения, кроме как в том, чтобы находиться в согласии со своим разумом, быть внутренне удовлетворенным, а не искать этого удовлетворения в чем-либо внешне обусловленном. Стоики поэтому много рассуждали о *страстях*, как о чем-то противоречивом. Произведения Сенеки и Антонина содержат много истинного в этом отношении и могут служить весьма значительным назиданием и опорой тому, который не достиг еще высшей убежденности. Мы должны признать талант Сенеки, но вместе с тем следует согласиться, что одного этого мало. Антонин (VIII, 7) показывает психологически, что удовольствие или наслаждение не является благом: «*Раскаяние* есть некоторое порицание самого себя за то, что мы упустили нечто полезное; хорошее необходимо должно быть чем-то полезным, и хороший человек должен эту пользу сделать предметом своей заинтересованности. Но ни один прекрасный и хороший человек не будет чувствовать раскаяния в том, что он упустил какое-то наслаждение; наслаждение, следовательно, не есть ни полезное, ни хорошее. Тот, кто испытывает желание *славы* после смерти, не принимает во внимание, что каждый, кто будет хранить его память, сам тоже умрет, и тот, кто будет следовать за последним, тоже умрет и, наконец, угаснет всякая память, хранимая этими поклонниками, которые сами умрут». Хотя эта независимость и свобода лишь формальны, все же мы должны признать величие этого принципа. В этом определении абстрактной внутренней независимости и свободы характера в себе и заключается та сила, которая отличала стоиков: энергия стоиков, настойчивость, с которой они подчеркивали, что человек должен стремиться лишь к тому, чтобы остаться равным самому

себе, находится, следовательно, в связи с формальным характером их учения, о чем я уже говорил раньше (стр. 342). Если именно мою цель составляет сознание свободы, то в этой всеобщей цели, в чистом сознании моей самостоятельности исчезают все особенные определения свободы, все обязанности и законы. В том-то, следовательно, и состояла сила воли стоиков, что они не причисляли особенное к своей сущности, а старались освободиться от него. Мы видели, что это, с одной стороны, истинный принцип, но что вместе с тем этот принцип остается абстрактным.

Итак, принцип стоической морали состоит в согласии духа с самим собою; однако надо стараться, чтобы этот принцип не остался формальным, чтобы, следовательно, то, что не содержится в этой внутренней концентрации, больше не было исключено из этого принципа. Та свобода, которую стоики приписывают людям, не остается без связи с другими явлениями; но, таким образом, человек скорее зависим, и в этой стороне зависимости находит себе место счастье. Моя независимость есть лишь одна сторона, которой другая сторона, особенная сторона моего существования, отнюдь еще не соответствует. Встает, следовательно, старый вопрос, который появился впервые именно в это время, вопрос о гармонии между *добродетелью и счастьем*. Мы говорим «моральность» вместо «добродетели», так как то, чем я должен руководиться в моих поступках, не есть, как в добродетели, моя превратившаяся в привычку воля, а моральность подразумевает по существу своему мое субъективное убеждение, что то, что я делаю, соответствует разумным определениям воли, всеобщим обязанностям. Этот вопрос необходим, он является проблемой, которая занимала наши умы также и в эпоху Канта, и отправной точкой ее разрешения является ответ на вопрос, в чем мы должны видеть это счастье. Стоики поэтому очень много рассуждают об этой проблеме, задавая себе вопрос, в чем именно следует искать этого счастья. Однако с первых же шагов рассуждения сразу становится ясно, что внешнее, зависимое от случая не может входить в состав счастья. Счастьем вообще называется не что иное, как чувство согласия с собою. Приятное в чувственном наслаждении привлекает нас, потому что оно заключает в себе некое наше согласие с собою; отвратительное же, неприятное есть, напротив, некое отрицание, некоторое отсутствие соответствия между нашими влечениями. Стоики, однако, признавали удовольствием по существу именно это согласие внутренней

природы нашей души с самой собою, понимая, однако, это согласие только как внутреннюю свободу, и сознание или даже одно лишь чувство этого согласия стоики называют удовольствием, так что это удовольствие, по их воззрению, содержится в самой добродетели. Но все же удовольствие всегда остается чем-то второстепенным, следствием, которое постольку не должно ставиться нами целью, а должно рассматриваться нами как аксессуар. Стоики учили поэтому: следует искать лишь добродетели; но вместе с добродетелью мы находим счастье, не ища его, так как добродетель сама по себе наполняет блаженством. Это счастье есть истинное счастье, оно ненаруσιμο, хотя бы человек находился в несчастье.¹ Великое в стоической философии состоит, таким образом, в том, что в волю, когда она так сосредоточена в себе, ничто не может ворваться со стороны, и все другое остается вне ее, так как даже устранение боли не может сделаться целью. Стоиков осмеивали за их утверждение, что боль не есть зло.² Но о зубной боли и т. п. не идет речь в этой проблеме. Нужно знать, что от подобных страданий отвлекаются здесь; такая боль и несчастье суть две разные вещи. Проблему, следовательно, нужно понимать лишь так, что стоики требуют гармонии разумной воли с внешней реальностью. К этой реальности принадлежит также и сфера особенного существования, субъективности, личного, особенных интересов. Но из всех этих интересов к этой реальности принадлежит опять-таки лишь всеобщее, ибо лишь поскольку оно всеобщее, оно может гармонизировать с разумностью воли. Значит, совершенно правильно, что страдания, боль и т. д. не суть зло, которым могло бы быть нарушено мое согласие с самим собою, моя свобода; я в связи с собою стою выше всех подобного рода явлений, и хотя я могу их чувствовать, оно все же не должно меня внутренне расколоть. Это внутреннее единство с собою, как чувствуемое единство, есть счастье; и это счастье не нарушается внешними бедствиями.

γ. Другую *противоположность* мы находим *внутри* самой добродетели. Так как руководством для поведения мы должны брать лишь всеобщий закон правильного разума, то уже больше, собственно говоря, не существует неподвижного определения, ибо всякая обязанность есть всегда некое особенное содержание; последнее, разумеется, может быть облечено во всеобщую форму, однако это нисколько не

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 127 — 128; *Cicer.*, *Paradox.*, 2.

² *Cicer.*, *De finibus*, III, 13; *Tusculan.*, *Quaest.*, II, 25.

изменяет характера содержания. Так как добродетель есть то, что соответствует сущности или закону вещей, то стоики называли вообще во всякой области добродетелью все то, что является ее закономерностью. Они поэтому говорят, — пишет Диоген Лаэртций (VII, 92), — также о *логических и физических добродетелях*, и вообще их мораль излагает *отдельные обязанности (τὰ καθήκοντα)*, обозревая отдельные естественные соотношения, в которых находится человек, и показывая, что именно есть в них разумного.¹ Но это является лишь способом рассуждения, пользующимся основаниями, тем способом рассуждения, который мы встречаем также и у Цицерона. Поскольку, следовательно, не может быть установлен некий последний, решающий критерий, указывающий, что именно есть благо, и принцип лишен определенности, постольку последнее решение принадлежит субъекту. Подобно тому как раньше дающим последнее решение являлся оракул, так теперь, когда мы находимся у истока этой более глубокой внутренней душевной жизни, субъект сделан решающей инстанцией в вопросе о правом поведении. Со времени Сократа обычай перестал быть последней решающей инстанцией в вопросах о достойном поведении. У стоиков, таким образом, отпадает всякое внешнее определение, и последнее решение может быть перенесено лишь в субъекта, как такового, который в последнем счете определяет из себя в качестве совести, что есть правое. Хотя на этом фундаменте можно возвести и много возвышенного и назидательного, однако здесь недостает действительного определения; существует поэтому, согласно стоикам, лишь *одна добродетель*², а добродетельным является мудрец.

с. Стоиков характеризовала, *в-третьих*, манера выставлять *идеал мудреца*, но этот идеал был не чем иным, как волей субъекта, который хочет в себе лишь самого себя, не идет дальше мысли, что то-то и то-то есть добро, потому что оно — добро субъекта, который непоколебим, не позволяет двигать им ничему иному, ни вожделению, ни чувству боли и т. д., хочет лишь своей свободы, чтобы отказаться от всего другого, — который, следовательно, хотя и чувствует боль, постигшее его несчастье, все же отделяет их от внутренней жизни своего сознания. А *вопрос*, почему высказывание реальной нравственности получило у стоиков форму идеала мудреца, находит свой ответ в том, что голое понятие добродетельного сознания,

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 107 — 108.

² *Plutarch.*, De Stoicorum repugnantia, p. 1031 (ed. Xyl.); *Stob.*, Eclog. ethic., p. II, p. 110; *Diog. Laërt.*, VII, 125.

действия согласно сущей в себе цели, находит стихию реальной нравственности только в сознании отдельного человека. Если бы стоики вышли за пределы голого понятия действия для осуществления сущей в себе цели и добрались до познания содержания, то им не пришлось бы выражать это содержание в виде некоего субъекта. Добродетелью является для них разумное самосохранение. Но если мы зададим вопрос, что такое то, что добродетель имеет своим результатом, то ответ будет гласить: это именно и есть разумное самосохранение. Таким образом, и эти выражения не выводят их за пределы безвыходного формального круга в определении. Нравственная реальность не выражена стоиками как пребывающее, порожденное и всегда порождающее себя *дело*. Нравственная реальность тем именно и характеризуется, что она является существующей, ибо, подобно тому, как природа представляет собою некую пребывающую, существующую систему, так и духовный мир, как таковой, должен быть неким предметным миром. К этой реальности стоики, однако, не пришли. Мы можем это формулировать также и следующим образом: их нравственная реальность, это — лишь мудрец, некий идеал, а не некая реальность, она представляет собою на самом деле голое понятие, реальность которого не нашла воплощения.

Эта субъективность проявляется уже в том, что нравственная сущность, выраженная как добродетель, этим самым получает непосредственно характер чего-то существующего лишь как некое свойство отдельного человека. Эта добродетель, как таковая, поскольку имеется в виду лишь нравственная сущность отдельного человека, не может, сама по себе взятая, привести к счастью, хотя бы счастье, как аспект реализации, и являлось лишь реализацией единичного человека. Ибо это счастье оказалось бы, таким образом, удовольствием отдельного человека, как согласие существования с ним, как с отдельным человеком. Но с ним, как с отдельным человеком, как раз и не согласуется истинное счастье, а согласуется с ним лишь как со *всеобщим* человеком. По воззрению стоиков, человек должен даже и не хотеть, чтобы оно согласовалось с ним, как с отдельным человеком: он должен быть как раз равнодушным к единичности своего существования, столь же равнодушным к согласию, сколь и к несогласию с единичным; он должен быть в состоянии как обходиться без счастья, так и быть свободным от него, когда он случайно оказывается счастли-

вым. Или, иными словами, это счастье есть лишь его согласие с собою, как с неким всеобщим. Если в этой концепции и содержится лишь субъективное понятие нравственности, то все же этим высказан ее подлинный характер, ибо она представляет собою свободу сознания, покоящегося в себе и наслаждающегося собою независимо от предметов, и эту черту стоической морали мы называли выше (стр. 351) превосходной. Стоическое самосознание заботится, следовательно, не о своей единичности, как таковой, а единственно лишь о свободе, в которой оно сознает само себя лишь как всеобщее. Если в отличие от другого рода счастья можно назвать это счастье истинным, то все же «счастье» остается вообще неподходящим выражением. Самонаслаждение разумного сознания внутри себя, как некое непосредственно всеобщее, есть некое бытие, которое затушевывается определением счастья, ибо именно в счастье содержится момент самосознания как единичного сознания. Но в вышеуказанном наслаждении собою не содержится это *различное* сознание, а единичное обладает в этой свободе лишь чувством своей всеобщности. Стремление к счастью, как духовному удовольствию, и болтовня о превосходстве удовольствий, доставляемых искусством, наукой и т. д., представляют собою поэтому нечто бессодержательное, ибо сам предмет, которым занимаются в науке и искусстве, как раз не имеет уже формы удовольствия, или, иначе, этот предмет именно и снимает форму удовольствия. Эта болтовня, впрочем, отошла в прошлое и не представляет для нас теперь никакого интереса. Истинный дух характеризуется тем, что он заботится о сути, а не об удовольствии, т. е. его забота о сути не сопровождается постоянным размышлением о себе как единичном; он заботится о сути, как о сути, как о в себе всеобщем. Человек должен стараться, чтобы он, как отдельный человек, жил сносно; чем более будет наполнена удовольствиями его жизнь, тем, разумеется, лучше. Но не нужно это раздувать и рассуждать так, как будто такое старание очень разумно и важно. Однако стоическое сознание не идет дальше этой единичности, не переходит к реальности всеобщего, и поэтому его формой является лишь выражение реального как некоего единичного.

То, что является наивысшим для Аристотеля, — *мыслиение мышления*, имеется также и у стоиков, но оно имеется у них так, что оно есть единственное, но не так, как это кажется у Аристотеля, когда оно стоит отдельно, а рядом с ним другое. Таким образом

именно в стоической философии имеется свобода, отрицательный момент абстрагирования от существования, — имеется самостоятельность, способная отказаться от всего, но самостоятельность не как пустая пассивность и отсутствие эгоизма, когда у нее можно отнимать что угодно, а самостоятельность, способная добровольно отказываться от другого, не теряя при этом своей сущности, ибо ее сущностью является для нее именно простая разумность, чистая мысль о самой себе. Здесь, следовательно, чистое сознание достигает того пункта, где оно является предметом самого себя, а так как сущностью является для него лишь этот простой предмет, то его предмет уничтожает в себе всякий способ существования, есть сам по себе ничто, будучи в сознании лишь в форме чего-то снятого.

Так как все возвратилось в него, потонуло в нем, то простота понятия положена как соотносящаяся со всем, или, иными словами, положена его чистая отрицательность. Но недостает реального выполнения, предметного способа существования, и для вступления в полосу последнего стоицизм нуждается в том, чтобы содержание было дано. Он поэтому и давал очень красноречивые изображения идеала мудреца, в которых описывались его полное самодовлечение и самостоятельность, когда хорошо то, что делает мудрец. *Описание идеала*, которое давали стоики, является, таким образом, риторическими общими фразами и не представляет никакого интереса, или, точнее, лишь отрицательное в этом описании достойно внимания. «Мудрец свободен даже в цепях, ибо он действует из самого себя, не подкупаемый страхом или вожделением». Все, что входит в область вожделения и страха, он не причисляет к своему «Я», отводит ему положение чего-то чуждого по отношению к себе, ибо никакое особенное существование не признается им прочным. «Только мудрец — царь, ибо единственно лишь он не связан законами и никому не обязан отдавать отчет». Таким образом, перед нами здесь автономия и автократия мудреца, который, следуя лишь разуму, освобожден от подчинения всем определенным законам, которые пользуются признанием, но относительно которых нельзя указать никаких разумных оснований их существования и которые кажутся скорее основанными на естественном страхе или инстинкте. Ибо именно по отношению к действительным поступкам никакой определенный закон, собственно говоря, не является для него реальностью, и менее всего являются для него реальностью те законы, кото-

рые, повидимому, принадлежат лишь области природы, как таковой, например: запрещение вступать в брак с теми, половое соединение с которыми считается кровосмесительным, запрещение половой связи мужчины с мужчиной, ибо, согласно разуму, эти половые связи так же дозволительны, как и другие. И точно так же мудрец может есть человеческое мясо и т. д.¹ Но всеобщее основание представляет собою нечто совершенно неопределенное. В своем дозволении нарушать эти законы стоики не идут, следовательно, дальше своего абстрактного рассудка и разрешали поэтому своему царю много безнравственных вещей, ибо, хотя на первый взгляд кажется, что кровосмешение, педерастия, употребление в пищу человеческого мяса запрещены лишь неким естественным инстинктом, они однако не могут выдержать критики также и перед судом разума. Стоический мудрец, следовательно, также мудрец, *просвещенный* в том смысле, что там, где он не в состоянии придать естественному инстинкту формы разумного основания, он попирает ногами природное. Таким образом, то, что называется естественным законом или природным инстинктом, противопоставляется стоиками тому, что признается непосредственно всеобще разумным. Вышеуказанные действия, например, кажутся основанными на природных чувствах, чувства же не мыслятся; собственность же, напротив, уже есть нечто мыслимое, в самом себе всеобщее, некая признанность всеми моего владения — она, следовательно, уже сама принадлежит области рассудка. А если мудрец потому не связан в своих действиях по отношению к запрещению кровосмешения, педерастии и т. д., что эти запреты не являются чем-то непосредственно мыслимым, то это у него — лишь недостаток понимания. Однако точно так же как в теоретической области (мы указывали на это выше) мыслимое простое в истине способно принять в себя всякое содержание, так и добро, мыслимое простое в практической области, отнюдь не имеет само по себе какого-то определенного содержания. Желание оправдать такое содержание каким-нибудь основанием является смешением уразумения частных с уразумением всей реальности. Это — поверхностное усмотрение, не признающее того-то и того-то только потому, что оно его не познает в том или другом отношении; но именно потому, что оно отыскивает и знает лишь ближайшие основания, оно не может знать, не существуют ли другие стороны и другие основания. Такого рода основания можно находить за и против всего на свете:

¹ *Diog. Laërt.*, VII, 121—122, 116—117, 129; *Sext. Empir.*, adv. Math., XI, 190 — 194.

с одной стороны, можно найти в подлежащем оценке некое положительное соотношение с чем-то необходимым, которое, однако, может перестать быть таковым; с другой же стороны, можно найти в нем некое отрицательное соотношение с чем-то необходимым, которое, однако, также может быть снято и перестать быть таковым.

Так как стоики, хотя и видели добродетель в мышлении, все же не нашли такого конкретного принципа разумного самоопределения, посредством которого развивались бы определенность и различие, то мы видим у них, *во-первых*, рассуждение, исходящее из *оснований*, к которым они сводят добродетель. Они выводят ее из обстоятельств, взаимосвязей, следствий, некоего противоречия или антагонизма; так назидательны с большим остроумием Антонин, Сенека. Но основания представляют собою нечто вроде воскового носа, ибо для всего существуют хорошие основания; например: «эти влечения вложены в нас природой», или: «жизнь кратка» и т. д. Какие основания должны быть признаны при этом хорошими, это зависит от цели, от заинтересованности, являющейся той предпосылкой, которая сообщает силу этим основаниям. Основания являются поэтому вообще чем-то субъективным. Этот способ размышления о себе и о том, что мы должны делать, приводит к тому, что мы сообщаем своим целям посредством остроумных соображений характер расширенной рефлексии, расширенного сознания; я-то именно привлекаю эти мудрые, хорошие основания. Они не являются объективной сутью, самым объективным, а являются делом моего произвола, моего каприза; это — легкие приемы, посредством которых я себя обманываю, убеждаю себя, что руковожусь благородным умонастроением. Противоположностью этого является самозабвение, погружение в самую суть. У самого Сенеки мы находим больше возмущения и напыщенности моральных размышлений, чем подлинную дельность, и поэтому его, с одной стороны, упрекали за его богатство, роскошный образ жизни, так как он в самом деле допускал, чтобы Нерон одарял его несметными богатствами; с другой стороны, ему можно поставить в упрек его воспитанника Нерона, который и произносит речи, составленные для него Сенекой.¹ Это резонирование стоиков часто блестяще, как, например, у Сенеки; мы в них находим много блестящего, укрепляющего душу, много остроумных антитез, риторики. Но мы чувствуем вместе с тем холод и скуку при чтении

¹ Tacit., Annal., XIV, 53; XIII, 42, 3.

этих моралистических речей. Они будят в нас мысль, но часто не дают удовлетворения. Можно также назвать эти рассуждения софистикой, и хотя мы должны признать остроумие проводимых в них различий и продиктовавшее их честное убеждение, все же последняя основа убеждения в них всегда остается неудовлетворительной.

Во-вторых, в стоической точке зрения содержится тот высший, хотя и отрицательно формальный принцип, что единственно лишь мыслимое, как таковое, есть цель и благо и что, следовательно, единственно лишь в этой форме абстрактного мышления, как у Канта в принципе долга, уже содержится то, на чем человек должен возводить и укреплять устой своего самосознания, так что он не должен ни на что в себе обращать внимание, ничем в себе не руководствоваться, поскольку оно имеет в себе какое-нибудь другое содержание. «Счастливая жизнь, — говорит Сенека (*De vita beata*, 5), — неизменно основана на правильном и прочном суждении». Формальную твердость от всего абстрагирующего духа являет нам не развитие объективных основоположений, а некий субъект, сохраняющий себя в этой неизменяемости и в — намеренном, а не тупом — безразличии; а это есть *бесконечность* самосознания внутри себя.

Так как нравственный принцип стоиков не идет дальше этого формализма, то и все их речи и рассуждения остаются замкнутыми в круге этого формализма. Их мысли именно и представляют собою постоянное приведение сознания к его единству с самим собою. Интенсивность отвергания существования велика, сила этого отрицательного отношения возвышенна. Принцип стоиков является необходимым моментом в идее абсолютного сознания; он вместе с тем представляет собою необходимое явление их эпохи. Ибо когда жизнь реального духа потерялась, как это произошло в римском мире, в *абстрактном* всеобщем, сознание, *реальная* всеобщность которого была разрушена, необходимо должно было вернуться обратно в свою единичность и сохранять само себя в своих мыслях. Поэтому, когда политическое существование и нравственная действительность Греции погибли, когда позднее и мир римской империи также не был удовлетворен настоящим, последний ушел в себя и стал искать там то правое и нравственное, что уже исчезло из всеобщей жизни. Это, следовательно, означало, что не состояние мира является разумным, правовым, а лишь субъект, как таковой, должен внутри себя утверждать свою свободу. Все, что обращено вовне, — мир, обстоятельства и т. д., — получает тем самым

кой характер, который позволяет упразднить его, пренебрегать им. Таким образом, в этом учении не выставляется требование реальной гармонии между разумностью вообще и существованием или, иначе говоря, в нем нет того, что мы можем назвать объективной нравственностью, объективным правовым состоянием. Платон выставил идеал государства, т. е. разумных условий жизни человека в государстве, ибо признание, которым пользуются право, нравы и обычаи, — а это у него является главным, — составляет сторону реальности в разумном, и лишь благодаря такому разумному состоянию мира получается гармония внешнего с внутренним в этом конкретном смысле. Относительно морали, силы доброй воли мы ни в одной книге не найдем ничего более превосходного, чем то, что Марк Аврелий пишет в своих размышлениях о самом себе; он был императором всего известного тогда культурного мира и вел себя также и как частный человек благородно и справедливо. Однако состояния римской империи этот философский император не изменил; и его преемник, который был человеком другого характера, ничем не был связан, чтобы допустить создание такого дурного состояния империи, которое всегда скрыто имелось в ее произвольных и дурных порядках. Нечто гораздо высшее представляет собой то положение вещей, когда внутренний принцип духа, разумной воли также и осуществляется, так что возникает состояние разумного государственного устройства, культурное, законосообразное состояние. Только такой объективностью разумного и укрепляются определения, содержащиеся в идеале мудреца. Тогда существует система нравственных отношений, система обязанностей; каждое определение тогда находится на своем месте, одно подчинено другому и господствует высшее. Благодаря этому наступает такое состояние, в котором совесть становится связанной (а это выше, чем стоическая свобода), состояние, в котором объективные отношения, которые мы называем обязанностями, столь же устанавливаются и упрочиваются правовым образом, сколь и признаются непоколебимыми определениями в духе. Так как эти обязанности не только выступают как имеющие вообще силу, но признаются также и моей совестью как обладающие характером всеобщности, то устанавливается гармония между разумной волей и реальностью. С одной стороны, объективная система свободы существует как необходимость, и, с другой стороны, разумное реально во мне как совесть. До этого конкретного, которое выступает, во-первых, как абстрактная нравственность и, во-вторых, как обладающий совестью

субъект, стоический принцип еще не возвысился. В основе этого принципа лежит свобода самосознания внутри себя, но самосознание еще не достигло своего конкретного лица, и его отношение к счастью определяется лишь как безразличное, случайное отношение, от которого должно отказаться. Но в конкретном принципе разумного не безразлично как состояние мира, так и состояние моей совести.

Вот общие идеи стоической философии. Что нам важно знать, так это — точка зрения стоиков, главные связи их идей с состоянием тогдашней эпохи. Так как стоическая философия представляет собою в римском мире совершенно последовательную и соответствующую состоянию этого мира позицию, на которую сознание поставило себя в лице этого учения, то стоицизм нашел распространение больше всего в римском мире. Благородные римляне проявляли поэтому в своей жизни лишь отрицательную сторону, — равнодушие к жизни, ко всему внешнему; они могли быть великими только субъективным или отрицательным образом, проявлять величие частного человека. Римские ученые-правоведы, — так нам сообщают, — были тоже стоиками в философии. Но мы находим, что, с одной стороны, наши учителя римского права очень дурно отзываются о философии; а с другой стороны, они столь непоследовательны, что говорят в похвалу римским ученым-правоведам, что они были философами. Насколько я понимаю в праве, я должен сказать, что не мог найти у римлян в их учении о праве никаких мыслей, ни следа философии, понятия. Если рассудочную последовательность будем называть логическим мышлением, то в таком случае их можно назвать философами; но такого рода последовательность мы находим и у г. Гуго, который, однако, уже напервое не претендует на звание философа. Рассудочная последовательность и философское понятие суть разные вещи. Теперь мы переходим к противоположности стоической философии, к эпикуреизму.

В. ЭПИКУР.

Столь же обширной, или даже еще более обширной, чем стоицизм, была эпикурейская философия, представляющая собою прямую противоположность стоицизму, ибо в то время как последний видел истину в бытии как мыслимом — во всеобщем понятии — и крепко держался этого принципа, Эпикур, основатель этой философии, делал бытие сущностью не как бытие вообще, а как ощущаемое, следовательно как сознание в форме непосредственной единичности. Точно

так же как стоики не искали принципа циников — принципа, гласившего, что человек должен ограничивать себя, следовать простоте природы в потребностях, а переносили этот принцип в сферу всеобщего разума, так Эпикур поднял на высоту религии принцип, гласивший, что целью человека является наслаждение, так как он искал этого удовольствия в некоем всеобщем, определяемом мыслью. Но если он этим ввел философию киренаиков в высшую область, в науку, то все же между тем уже само собою ясно, что если истинным считать ощущаемое бытие, то вообще уничтожается необходимость понятия, так что все без всякого спекулятивного интереса распадается на внешние друг другу вещи, и понимание последних на самом деле скорее опускается в этом воззрении до уровня понимания обывательского здравого смысла. Тем не менее мы должны при рассмотрении этой философии оставить в стороне все обычные представления об эпикуреизме.

Что касается жизни Эпикура, то мы знаем, что он родился в 3-м году 109-й олимпиады (342 г. до Р. Х.) в афинской деревне Гаргете. Он, следовательно, родился еще до смерти Аристотеля, следовавшей в 3-м году 114-й олимпиады. Его противники, в особенности стоики, рассказывали про него множество дурных вещей, выдумывая про него мелочные анекдоты. Родители его были бедны. Неокл, его отец, был деревенским учителем, а Херестрата, его мать, была колдуньей, т. е. зарабатывала деньги подобно фракийским и фессалийским женщинам колдовскими заклинаниями, что в то время было совершенно обычным делом. Его отец — а значит и Эпикур — переселился вместе с афинской колонией в Самос, но должен был и здесь заниматься обучением детей, так как полученного им участка земли было недостаточно для прокормления семьи. В восемнадцатилетнем приблизительно возрасте, как раз в то время, когда Аристотель жил в Холкиде, Эпикур возвратился в Афины. Как раньше в Самосе, так и теперь в Афинах, только с большим рвением, он изучал главным образом философию Демокрита и помимо этого общался с различными философами того времени, среди которых следует отметить платоника Ксенократа и Теофраста, ученика Аристотеля. Когда Эпикуру было двенадцать лет, он читал со своим учителем то место у Гесиода, где говорится о хаосе, из которого все произошло; это чтение, может быть, не осталось без влияния на его философские воззрения. Он себя называл самоучкой в том смысле, что он свою философию всецело создал самостоятельно, но это не значит ни того, что он не слушал лекций других философов, ни того, что он не изучал

произведений других авторов. Этого утверждения нельзя также понимать в том смысле, что он в содержании своей философии был совершенно оригинален, ибо, как позднее указывали, в особенности его физическая философия является философией Левкиппа и Демокрита. Он впервые выступил как преподаватель своей собственной философии в Лесбосе, а затем в малоазиатском городе Лампсаке, но имел не очень-то много слушателей. После долголетнего пребывания в этих городах он приблизительно на тридцать шестом году своей жизни возвратился в Афины, представлявшие собою подлинный центр философии, купил здесь спустя некоторое время сад, в котором он жил и преподавал среди своих друзей. Будучи болезненного телосложения — оно долгие годы не позволяло ему вставать с своего кресла — он вел правильный и в высшей степени умеренный образ жизни и, не занимаясь ничем другим, всецело отдавался наукам. Даже Цицерон, как ни нежелательно он о нем отзывается, все же аттестует его как преданного друга и прибавляет к этому, что никто не может отрицать, что он был добрым, гуманным и мягким человеком. Диоген Лаэртций восхваляет в нем в особенности почитание своих родителей, щедрость к своим братьям и дружелюбное отношение ко всем людям. Он умер на семьдесят первом году своей жизни от каменной болезни; перед смертью он попросил перенести его в теплую ванну, выпил там бокал вина и убеждал своих друзей не забывать его учения.¹

Нужно также прибавить, что ни один учитель не пользовался у *учеников* такой любовью и уважением, как Эпикур. Они жили в такой тесной дружбе, что возымели намерение сложить свое состояние и создать постоянное общество, вроде пифагорейского союза. Однако сам Эпикур запретил им это, потому что одно основание такой организации показало бы некоторое недоверие к готовности добровольно делиться своим состоянием с другими, а между людьми, которые не доверяют друг другу, не может быть никакой дружбы, единства и привязанности. После его смерти ученики сохранили о нем преисполненную уважения память. Они носили с собою повсюду его изображение, выгравированное на кольцах и кубках и оставались вообще в такой степени верными его учению, что у них считалось чем-то вроде проступка, если кто-нибудь вносил в него какое-нибудь изменение (между тем как стоическая философия непрерывно перерабатывалась последователями этой

¹ *Diog. Laërt.*, X, 1—8, 10—15; *Cic.*, *De nat. Deor.*, I, 26; *De finibus*, II, 25; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1230—1231, 1233, 1236; *Sext. Emp.*, *adv. Math.*, X, 18; I, 3.

школы), и его школа была похожа в отношении учения на замкнутое государство. Причиной этого являлся, как мы увидим дальше, самый характер его системы. Поэтому нельзя указать на какого-нибудь знаменитого в научном отношении последователя Эпикура, оригинально разработавшего и развившего дальше его учение. Выдаваться ученики могли бы лишь тем, что они пошли бы дальше Эпикура. Но пойти дальше означало бы впасть в понимание, а это лишь внесло бы путаницу в эпикурейскую систему, ибо отсутствие мысли лишь запутывается понятием, а такое отсутствие мысли в ней как раз было сделано принципом. Не сама система лишена мысли; а мыслью именно пользуются здесь для того, чтобы не допустить мысли, мысль, следовательно, относится отрицательно к самой себе; в том и состоит философская деятельность Эпикура, чтобы именно с помощью понятия, приводящего в замешательство чувственное, восстановить и удержать для себя последнее. Его философия поэтому не имела движения вперед и развития, но, разумеется, также и не вырождалась; единственно только некий Метродор как нам сообщают, развил дальше некоторые стороны этой философии. И в хвалу эпикуревой философии сообщают нам также тот факт, что этот Метродор был единственным из учеников Эпикура, перешедшим к Карнеаду; помимо же этого исключения, она по своей непрерывной преемственности и продолжительности своего существования превзошла все другие, так как все прочие философские системы прекратили свое существование навсегда или временно. Когда кто-то обратил внимание Аркезилая на эту привязанность к Эпикуру, указав на тот факт, что столь многие последователи других философов перешли к эпикурейцам, но никто не изменил эпикурейской системе ради другой, Аркезилай на это остроумно ответил: «Мужчины могут сделаться кастратами, но кастраты не могут сделаться снова мужчинами».¹

Сам Эпикур написал за свою жизнь бесчисленное множество *сочинений*, так что если вычесть из сочинений Хризиппа то, что он списал у других или у самого себя (Хризипп, собственно говоря, писал много, чтобы состязаться с Эпикуром),² то Эпикур окажется гораздо более плодовитым; число его произведений, как сообщают, доходит до трехсот. Вряд ли мы должны очень жалеть о том, что они до нас не дошли; скорее мы должны благодарить бога за то, что их нет; филологам во

¹ *Diog. Laërt.*, X, 11, 24, 9; IV, 43; *Cic.*, *De finib.*, V, 1, *Euseb.*, *Praep. evangel.*, XIV, 5.

² *Diog. Laërt.*, X, 26.

всяком случае они причинили бы много хлопот. Для знакомства с Эпикуром *главным источником* служит десятая книга Диогена Лаэртция, которая, однако, достаточно бессодержательна, хотя она о нем говорит очень пространно. Произведения самого Эпикура дали бы, разумеется, лучшее изложение; мы, однако, достаточно знаем о его учении, чтобы быть в состоянии правильно судить о нем в целом. Ибо помимо того, что мы находим у Диогена Лаэртция, мы достаточно много знаем о философии Эпикура из сообщений Цицерона, Секста Эмпирика и Сенеки, и такое хорошее изложение, какое мы получили в найденном несколько лет назад в Геркулануме отрывке произведения самого Эпикура, которое Орелли, следуя неаполитанскому изданию, перепечатал (Epicuri Fragmenta, libri II et XI; De natura, illustr. Orellins, Lipsiae 1818), не дало нам новых указаний и не обогатило наших познаний о философии Эпикура, так что мы совершенно серьезно должны молить богов, чтобы не нашлись и остальные произведения Эпикура.

Что касается эпикурейской философии, то мы должны смотреть на нее не как на утверждение некоей системы *понятий*, а, напротив, как на утверждение некоей системы *представлений* или даже системы чувственного бытия; это чувственное бытие, воспринятое обычным способом созерцания, как ощущение, Эпикур сделал основой и руководящей нитью истины (стр. 362). Более точное определение природы этого ощущения он указал в своей так называемой *канонике*. Мы, следовательно, как при рассмотрении стоиков, должны *во-первых*, сказать о том, как Эпикур определяет критерий истины, мы должны рассмотреть, *во-вторых*, его *философию природы* и наконец, *в-третьих*, его *мораль*.

1. Каноника.

То, что, собственно говоря, является логикой, Эпикур называет *каноникой*, в которой он определяет критерии истины в теоретической области как вообще ощущения и затем как представления или предвосхищения (*προλήψεις*), а в практической области — как страсти, влечения и склопности.¹

а. В *теоретической* области критерий, согласно Эпикуру, обладает следующими тремя моментами, которые являются также ступенями *познания*: во-первых, ощущением, как стороной внешнего;

¹ Diog. Laërt. . X, 31.

во-вторых, представлением, как стороной внутреннего; в-третьих, мнением ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), как их единством.

а. «*Ощущение* лишено основания», оно есть само по себе данное. «Ибо так как оно не движется само по себе и не приводится в движение чем-нибудь иным, то оно не может ни убавить ни прибавить» к тому, что оно есть, а остается таковым, каково оно есть. «Также нет ничего, что могло бы подвергать критике или опровергать его. Ибо сходное ощущение не может оценивать сходное же ощущение, так как и то и другое ощущение обладает одинаковой значимостью» — каждое из одинакового рода зрительных ощущений должно оставить неприкосновенной значимость другого. «Несходное ощущение также не может подвергать оценке несходное же ощущение, так как каждое из них признается чем-то различным», и в самом деле каждое такое ощущение, например голубое или красное, есть нечто единичное. «И также не может чужое ощущение критиковать чужое ощущение, ибо мы принимаем во внимание все ощущения. Не может также и мышление критиковать ощущение, ибо всякое мышление само зависит от ощущения», которое является его содержанием. Но ощущение может заблуждаться. «Истинность ощущаемого подтверждается лишь тем, что наличествует акт ощущения; этим пребывающим является слух и зрение, а равно и ощущение боли. Поэтому можно также обозначать неизвестное» (неощущаемое) «посредством являющегося» (посредством акта ощущения). Относительно этого представления Эпикура о чем-то непосредственно ощущаемом нам придется еще говорить в особенности ниже (стр. 375) при рассмотрении физической науки. «Таким образом, все» (неизвестные, не могущие быть ощущаемыми)... «мысли исходят от ощущений как со стороны случайности их возникновения, так и со стороны соотношения, со стороны сходства и связи, причем мышление также кое-что привносит», привносит именно как формальное связывание чувственных представлений. «Фантазии сумасшедших или сновидения также истинны, ибо они приводят в движение, а ничто несуществующее не приводит в движение».¹ Таким образом, каждое ощущение само по себе истинно, поскольку оно обнаруживает себя прочным, и не выступающее в явлении должно быть понимаемо по аналогии со знакомым ощущением. Эпикур говорит так, как нам приходится слышать в обывательской жизни: то, что я вижу, слышу и вообще чувственно созерцаю содержит в себе существующее; каждое такое

¹ *Diog. Laërt.*, X, 31 — 32.

чувственно созерцаемое существует само по себе, одно чувственно созерцаемое не противоречит другому, а все значимы рядом друг с другом и безразличны друг к другу. Для самого мышления эти созерцаемые предметы являются материалом и содержанием, так как оно само всегда пользуется образами этих вещей и предметов.

β. «Представление есть как бы понятие (*κατάληψις*) или правильное мнение, или мысль, или всеобщее пребывающее в нас мышление. Это именно — воспоминание о том, что часто являлось нам», — образ. «Например, когда я говорю: это — человек, то я тотчас же познаю посредством представления его образ, так как этому предшествовали ощущения». Благодаря этому повторению, ощущение становится неким пребывающим представлением во мне, которое констатирует себя; это и есть прочная основа всего того, что мы считаем истинным. Эти представления суть нечто всеобщее, но у эпикурейцев, разумеется, нет всеобщности в форме мышления, и они только говорят, что всеобщность получается благодаря тому, что нечто *часто* являлось нам. Это часто являвшееся нам нечто фиксируется затем посредством названия, которое мы даем возникшему в нас таким путем образу. «Каждый предмет получает свою очевидность (*ἐναργής ἐστι*) благодаря данному ему сначала названию».¹ Название есть подтверждение ощущения. Очевидность, которую Эпикур называет *ἐνάργεια*, и есть именно эта воспризнаваемость чувственного посредством подведения под представления, которыми мы уже обладаем и которые уже упрочены посредством названия. Очевидность некоего представления состоит, следовательно, в том, что мы подтверждаем некое чувственное как соответствующее образу. Это — одобрение, которое мы у стоиков видели фигурирующим как согласие мышления, даваемое им некоему представлению; мышление, познающее вещь как свою и восприимающее ее в себя, осталось, однако, у стоиков лишь формальным. У Эпикура единство представления о предмете с самим собою также находится в сознании, как некое воспоминание, но это воспоминание имеет своим исходным пунктом чувственное; образ, представление есть то, что согласно на некоторое ощущение. Воспризнание предмета есть здесь некое понимание, но понимание не как то, что мы мыслим, а как то, что мы представляем себе, ибо понимание принадлежит воспоминанию, области памяти. Название есть, правда, нечто всеобщее, принадлежит области мышления, превращает многообразное в простое

¹ *Diog. Laërt.*, X, 33.

и даже, можно сказать, является чем-то найдеализованнейшим; но оно является таковым именно так, что его значением и содержанием является чувственное, и должно быть признано не как это простое, а как чувственное. Благодаря этому у Эпикура вместо знания получает обоснование мнение.

γ. *Мнение*, наконец, есть не что иное, как именно отношение вышеуказанного всеобщего представления, которым мы в нас обладаем, к некоему предмету, к некоему ощущению или созерцанию; и это и есть суждение. Ибо в представлении мы предвосхитили то, что имеется в созерцании, и, сообразуясь с этим, мы высказываемся, есть ли или не есть данное нечто, человек, дерево. «Мнение зависит от некоего предшествующего очевидного, к которому мы приводим в отношение нечто, когда мы спрашиваем, откуда мы знаем, что это есть или не есть человек. Это мнение само также называется представлением, и оно может быть истинным или ложным; оно истинно, если созерцание подтверждается свидетельством представления или не находится с ним в противоречии, и оно ложно в противоположном случае».¹ Мнение есть именно применение некоторого представления в качестве такового представления, которым мы уже обладали, т. е. в качестве типа, к находящемуся перед нами предмету, который подвергается затем исследованию, чтобы убедиться, согласно ли с ним представление о нем. Мнение истинно, если оно соответствует типу, и оно имеет свой критерий в ощущении, которое указывает нам, повторяется ли оно или не повторяется, как одно и то же. Это — совершенно обычная точка зрения начинающего рефлексировать сознания: когда мы обладаем некоторым представлением, нам нужно свидетельство, что мы это видели раньше или видим теперь. Из ощущений: голубое, кислое, сладкое и т. д., образуются те общие представления, которыми мы обладаем, и когда нам снова встречается какой-нибудь предмет, то мы знаем, что данный образ соответствует данному предмету. В этом — весь критерий, и перед нами здесь — совершенно банальный ход мысли, ибо она не идет дальше первых начатков чувственного сознания, непосредственного созерцания данного предмета. Ближайшая ступень состоит впрочем в том, что первое созерцание в своем дальнейшем движении преобразовывается в некоторый всеобщий образ, а затем имеющийся налицо предмет подводится под этот всеобщий образ. Такого рода истинностью, заключающейся в том, что свидетельство чувственного лишь не противоречит данным представ-

¹ *Diog. Laërt.*, X, 33 — 34.

лениям, обладают представления о том, чего мы не видим, например понимание небесных явлений; здесь мы не можем подойти ближе, здесь мы можем видеть только *что-то*, но не можем обладать *всей* полнотой чувственного ощущения этих явлений. Мы поэтому применяем к ним то, что нам знакомо уже из других ощущений, поскольку мы встречаем в них какое-либо обстоятельство, которое имеется в тех ощущениях или представлениях (см. выше стр. 366).

б. Но от этих внешних ощущений существующего, которыми мы здесь начинаем, Эпикур отличает *аффекты*, внутренние *ощущения*, которые дают нам критерии для нашего *практического* поведения. Они суть двоякого рода, приятные или неприятные, т. е. они имеют своим содержанием удовольствие или удовлетворение и страдание; первое, как принадлежащее в собственном смысле ощущаемому, как его своеобразие, есть положительное; страдание же, как чуждое ему, есть отрицательное. Эти ощущения определяют наши действия, они суть тот материал, из которого образуются всеобщие представления о том, что доставляет мне удовольствие или неудовольствие. Они, следовательно, будучи постоянными, суть в свою очередь представления, а мнение в свою очередь есть отношение представления к ощущению, и я согласно этому отношению оцениваю предметы, склонности, возжелания и т. д. Это-то мнение, следовательно, определяет затем наше решение делать или избегать того-то и того-то.¹

Вот вся каноника Эпикура, это всеобщее руководство к истине; она так проста, что не может быть ничего более простого, но вместе с тем очень абстрактна. Это — банальные психологические представления, которые в целом правильны, [из ощущений мы сознаем себе представления как всеобщее, — благодаря этому оно становится устойчивым. Представления сами во мнении (*δόξα*) испытываются при помощи ощущений, являются ли они устойчивыми, поверяются ли это в общем правильно,]² но совершенно поверхностны; это — [первое начало,]³ механика процесса представления в отношении первых зачатков восприятия. Но выше этой механики простирается совершенно другая сфера, область, которая содержит определения в самой себе, и эти определения суть критерии тех ощущений и мнений, которые Эпикур признает выше критериями. В наше время даже скептики говорят о фактах сознания; эти пустые речи не представляют собою ничего другого, как эту эпикурейскую канонику.

¹ *Diog. Laërt.*, X, 34.

² В квадр. скобках — опущенное во втором издании. Ред.

2. М е т а ф и з и к а.

Эпикур дает, во-вторых, *метафизику*, объясняющую наше собственное отношение к предмету, ибо ощущение и созерцание он, не колеблясь, рассматривает как наше отношение к внешним предметам, так что он помещает представления в нас, а предметы — вне нас. Ставя здесь *вопрос, каким образом мы доходим до наших представлений*, он этим выдвигает двойной вопрос: спрашивается, во-первых, — каков вообще тот объективный способ, которым образы вещей входят в нас извне, ибо ощущения не суть непосредственно представления, а нуждаются для этого во внешнем предмете; и во-вторых, каким образом возникают в нас представления о том, чего мы не ощущаем. Процесс их возникновения есть, повидимому, некая деятельность мышления, выводящая такие представления из других представлений; но мы сейчас (стр. 371 — 372) увидим, каким образом душа, относящаяся здесь самостоятельно к предмету, доходит до образования этих представлений.

«С *поверхности* предметов, — говорит, во-первых, Эпикур, — исходит непрерывный исток, который незаметен для ощущения» (ибо в противном случае эти вещи должны были бы убывать), он очень тонкий; «он незаметен вследствие того, что благодаря получению предметом противоположного восполнения сам он сохраняет в твердой среде долго тот же самый порядок и положение атомов, а движение этих отделяющихся поверхностей происходит в воздухе с величайшей скоростью, потому что нет необходимости, чтобы отделяемое обладало глубиной»; оно (это отделяемое) есть лишь плоскость. Эпикур говорит: «Ощущениям такое представление не противоречит, если обратить внимание на то, как образы оказывают свои действия. Они именно порождают некую симпатическую связь внешних вещей с нами. Итак, от них исходят истечения подобно образам, и эти истечения входят в нас, так что мы видим и познаем образы, цвета вещей».¹ Таким способом представлять себе ощущение совершенно тривиально. Эпикур взял самый легкий и еще и поныне обычный критерий истинного, поскольку мы его не видим, а именно: ему не должно противоречить видимое, слышимое нами. Ибо в самом деле таких продуктов мысли как атомы, отделение поверхностей и т. д., мы не можем видеть. Мы, правда, слышим и видим что-то другое; однако видимое, с одной стороны, и представляемое или воображаемое с другой — могут пре-

¹ *Diog. Laërt.*, X, 48 — 49.

красно уживаться друг подле друга. Они, если оставить их изолированными, не противоречат друг другу, ибо противоречие выступает только там, где есть отношение.

«Заблуждение, — говорит Эпикур дальше относительно *второго* пункта, — возникает, когда вследствие движения в нас самих происходит такое изменение в вызванном в нас представлении, что последнее уже больше не получает для себя свидетельства ощущения. Никогда не существовало бы истины, никакого сходства наших представлений, которое мы получаем, например, в картинах или в сновидениях, или каким-нибудь другим способом, если бы не было чего-то, на что мы как бы проецируем наше восприятие. Никогда не было бы неистинности, если бы мы не испытывали другого движения в нас самих, которое хотя и приспособлено к вхождению в нас представления, все же вместе с тем *прерывно*».¹ Заблуждение, следовательно, есть, согласно Эпикуру, лишь смещение образов в нас, возникающее не вследствие движения, ощущения, а скорее вследствие того, что мы тормозим влияние этого ощущения начавшимся в нас самих движением; а каков ближе характер этого прерыва, это мы увидим позднее (стр. 375, 381—382).

К этим скудным, отчасти также и темно изложенным или неискусно извлеченным Диогеном Лаэртием местам сводится *эпикурейская теория познания*; более скудной теории познания нельзя себе и представить. Познание со стороны *мышления* характеризуется только как некое собственное движение, вызывающее некоторый прерыв; а так как Эпикур, как мы уже видели выше (стр. 370), рассматривает вещи как нечто, наполненное множеством атомов, то мышление составляет присоединяющийся к атомам второй момент, — пустоту, поры, благодаря которым возможно упирание против этого потока атомов. Хотя это отрицательное снова оказывается в качестве души положительным, Эпикур все же в определении понятия мышления всегда доходит только до этой отрицательности, заключающейся в том, что мы отвлекаемся от чего-то, т. е. прерываем именно это течение в нас атомов. Ответ же на вопрос, что такое представляет само по себе это вызывающее прерыв движение, связан с дальнейшими взглядами Эпикура. Для более точного их уяснения мы должны возвратиться к независимо и для себя сущей основе его системы.

Этой основой является *общая метафизика* Эпикура, в которой он высказался относительно природы самих атомов, но высказался не

¹ *Diog., Laërt.* X, 50 — 51.

более определенно, чем Левкипп или Демокрит. Сущностью и истиной вещей являются для него, как и для них, *атомы и пустота*: «Атомы не обладают никакими другими свойствами, кроме *фигуры, тяжести и величины*». Атомы, как атомы, необходимо остаются неопределенными, но атомисты были вынуждены сделаться непоследовательными и приписывать им свойства: количественно они приписывают атомам величину и фигуру, а качественно — тяжесть. Но совершенно неделимое в себе не может обладать ни фигурой, ни величиной, и даже тяжесть, направление к чему-то другому, противоположна абстрактному отталкиванию атома. Эпикур сам говорит: «Все свойства подвержены изменению, но атомы не изменяются. При всяких разложениях сложного необходимо должно оставаться нечто прочное и пребывающее, которое никаким изменением не сделается несуществующим или переходящим из небытия в бытие. Этим неизменным являются поэтому некоторые тела и *фигурации*. Свойства суть известное отношение атомов друг к другу».¹ Так мы раньше видели (стр. 278), что уже Аристотель рассматривает осязаемое как основание свойств. Это — различие, которое под разными формами проводится еще и в наше время и часто встречается. В этих различиях устанавливается именно противоположность между основными свойствами, каковыми здесь являются тяжесть, фигура и величина, и чувственными свойствами, существующими лишь по отношению к нам, и эти чувственные свойства выводятся из вышеуказанных первоначальных различий. Это часто понималось даже таким образом, будто тяжесть существует в вещах, а другие свойства — лишь в наших органах чувств. Но в действительности первая есть момент «в себе» вещи или ее абстрактная сущность, а другие свойства представляют собою ее конкретную сущность, выражающую собою ее отношение к другой вещи.

Главной задачей было бы здесь указать *отношение* атомов к чувственному явлению, перевести сущность в отрицательное, но в этом пункте Эпикур вертится в круге ничего не говорящих неопределенностей, так как мы у него, как и у других физиков, ничего другого не находим, кроме сознательного смешения абстрактных понятий с реальностями. Все частные формы, все предметы, свет, цвет и т. д. и даже душа суть не что иное, как известное расположение этих атомов. Это говорил также и Локк, и еще в наше время физика утверждает, что

¹ *Diog. Laërt.*, X, 54 — 55.

основу вещей образуют *molécules*, расположенные известным образом в пространстве. Но это — пустые слова, и кристалл, например, не есть известное расположение частей, которое уже потом дает данную фигуру. Не стоит поэтому труда говорить об этом отношении атомов, ибо это совершенно формальная болтовня, да и сам Эпикур соглашается с тем, что фигура и величина, поскольку они принадлежат атомам, представляют собою нечто совершенно другое, чем эти же свойства, поскольку они проявляются в вещах. Но оба ряда свойств не совсем несходны друг с другом, и одно, например, в себе сущая величина, имеет нечто общее с величиной, выступающей в явлении. Последняя переходяща, изменчива; первая же не имеет прерывистых частей,¹ т. е. не имеет в себе ничего отрицательного. Но определение атомов, как изначально оформленных так или иначе и обладающих такой-то и такой-то изначальной величиной, превращается в совершенно произвольный домысел. Тот прерыв, который, как мы видели выше (стр. 433), составляет другую сторону, присоединяющуюся к атомам как *пустота*, есть принцип движения, как и на самом деле именно движение мышления есть такое движение, которое происходит с прерывами. Мышление есть в человеке то же самое, что атомы и пустота в вещах, а именно его внутреннее, т. е. именно движению мысли принадлежат атомы и пустота, или, иначе говоря, для этого движения мысли вещи существуют такими, каковы они в себе. Движение мысли, следовательно, свойственно атомам души, так что в них вместе с тем происходит прерыв, противодействующий атомам, втекающим в душу извне. Мы в этом воззрении не должны, следовательно, видеть ничего другого, кроме всеобщего принципа положительного и отрицательного, когда и мышление также обременено отрицательным принципом, моментом прерывности. Дальнейшее применение этой основы эпикурейской системы к различиям вещей представляет собою нечто произвольное и потому самое скучное, какое только можно себе представить.

Кроме различных фигур, атомы еще обладают различными *движениями* как благодаря их тяжести, так и благодаря их основному аффекту; но это движение несколько отступает в своем направлении от прямой линии. Эпикур именно приписывает им криволинейное движение, дабы они могли сталкиваться друг с другом и т. д.²

¹ *Diog. Laërt.*, X, 55 — 58.

² *Diog. Laërt.*, X, 43—44, 60—61; *Cic.*, *De fato*, с. 10; *De finibus*, I, 6; *Plutarch.*, *De animae procreat.*, e *Timaeo*, p. 1015.

Благодаря этим столкновениям возникают особые скопления и образования, и они суть вещи.

Другие физические свойства, как, например, вкус, запах, имеют в свою очередь свое основание в некотором другом расположении молекул. Но нет моста, ведущего от этого расположения молекул к данным свойствам, или же имеется пустая тавтология, что части как раз расположены и составлены так, как требуется для того, чтобы их явление было *таким, а не другим*. Эпикур или вовсе не делал перехода к конкретному явлению тел, или же то, что он говорит относительно этого, представляет собою нечто само по себе скудное.

Часто приходится слышать не неблагоприятные отзывы об эпикурейской философии; нужно поэтому еще сказать о ней несколько подробнее. Так как именно распавшиеся, т. е. рассеянные атомы и пустота представляют собою сущность, то из этого непосредственно следует, что Эпикур отрицает отношение этих атомов друг к другу, как в себе сущих в смысле цели. Все, что мы называем формациями, организациями, и вообще единство цели природы принадлежит по его воззрению к свойствам, к некоей внешней связи конфигураций атомов, и они, таким образом, суть лишь случайное событие и производятся случайными движениями этих атомов; атомы поэтому образуют лишь поверхностное, несущественное для них единство. Или, иначе говоря, Эпикур вообще отрицает всякое понятие и всеобщее как сущность, а так как всякое возникновение является для него случайной связью, то эти связи так же случайны и разрушаются. Раздельное есть первое и действительно сущее, но тем самым *случайность* или внешняя необходимость является господствующим законом всякой связи. Что согласно с таким воззрением Эпикур сразу же объявляет себя противником предположения о существовании всеобщей конечной цели вселенной, противником всякого целеотношения вообще и, следовательно, противником, например, целесообразности органического в самом себе, противником телеологических представлений о проявляющейся во вселенной премудрости ее творца и его мироправства и т. д. — это само собою понятно; — ибо Эпикур отрицает единство, в какой бы форме мы ни представляли себе последнее, — отрицает единство, будем ли мы представлять себе его как цель природы в ней же самой или как цель в некоем другом, но применяемую к природе. У стоиков, напротив, этот телеологический способ рассмотрения входит составной частью в их учение, и он ими очень разработан. Чтобы показать отсутствие целесообразности, Эпикур употребляет самые тривиальные примеры,

указывает, например, на то, что из грязи благодаря солнечной теплоте случайно возникают черви и т. д. Пусть эти черви случайны, как целое в отношении к другому. Но их «в себе», понятие и сущность теперь есть нечто органическое, и речь должна была бы идти о постижении этого их понятия. Но Эпикур изгоняет мысль как некое в себе сущее, не думая о том, что сами же его атомы обладают этим характером мысли, т. е. являются таким бытием, которое существует не непосредственно, а через опосредствование, есть, следовательно, отрицательное или всеобщее; это — первая и единственная непоследовательность Эпикура, и этой непоследовательностью грешат все эмпирики. Стоики, напротив, делают сущностью мыслимое, всеобщее и столь же мало могут дойти до бытия, сколь мало они в состоянии добраться до содержания, которое у них, однако, непоследовательным образом сразу же оказывается под рукою. Такова метафизика Эпикура, дальнейшие частности которой неинтересны.

3. Физика.

Эпикурова *философия природы* построена на этой основе; но как ни жалки сами по себе и совершенно безразличны его мысли об *отдельных сторонах природы*, так как в них мы находим бессмысленную смесь всякого рода представлений, все же его философия природы с известной стороны интересна, так как, собственно говоря, она все еще является методом нашего времени. Точнее принцип *способа рассмотрения физических явлений*, применяемого Эпикуром, заключается в представлениях, с которыми мы уже познакомились раньше (стр. 366, 368—369). А именно, всеобщие представления, которые мы получаем благодаря втискиванию друг в друга многих восприятий и к которым мы в мнении относим такие восприятия, мы должны без дальнейшего применять к тому, чего мы не можем четко ощущать, но все же имеет с ними нечто общее. Благодаря этому мы можем понимать по таким образом то неизвестное, которое не открывается нам непосредственно в ощущении, ибо мы от известного должны умозаключать к неизвестному. Это означает не что иное, как то, что Эпикур судит по *аналогии* или, иначе говоря, делает так называемое *объяснение* принципом рассмотрения природы, а это есть тот принцип, который еще и поныне господствует в обычном естествознании. Естествоиспытатели собирают опыты, делают наблюдения, возникающие из ощущений, которые легко обозримы. Таким образом они приходят к всеобщим представлениям, законам, силам и т. д., как, например,

электричество, магнетизм, и эти силы они затем применяют к таким предметам, которых мы сами не можем непосредственно ощущать. Мы, например, знаем о нервах и их связи с мозгом, и мы говорим, что мы чувствуем и т. д. при посредстве имеющей место передачи от кончиков пальцев в мозг. Но как мы должны представить себе этот процесс? Мы не можем его наблюдать. С помощью анатомии можно обнаружить нервы, но не род их деятельности; мы поэтому представляем себе последнюю по аналогичным явлениям передвижения, представляем себе ее похожей на вибрирование натянутой струны, вибрирование, пробегающее через все нервы и доходящее до мозга. Или представляем себе этот процесс похожим на известное явление, которое мы наблюдаем с особой ясностью на поставленных в один ряд бильiardных шарах: когда мы ударяем первый шар, то катится и последний, между тем как средние шары, каждый из которых толкает следующий за ним, кажутся почти недвижимыми. По этой аналогии мы представляем себе также и нервы, состоящими из совершенно крошечных шариков, которых нельзя видеть даже через самое сильное увеличительное стекло; при каждом прикосновении и т. д. последний шарик отскакивает и попадает в душу. Свет мы точно так же представляем себе как нити, лучи или как колебания эфира, или как эфирные шарики, толкающие следующие за ними шарики. Это совершенно такого же рода аналогия, как и у Эпикура.

Эпикур в такого рода объяснениях был явно очень тароват, беспристрастен и терпим, ибо он говорит, что все различные, и притом как угодно различные, представления, которые нам встречаются в отношениях между чувственными предметами, могут быть применены к тому, что мы сами не можем непосредственно наблюдать. Мы не должны утверждать, что только один способ представления правилен, а должны признать, что эти явления могут происходить различными способами. Таким образом, Эпикур занимается пустой болтовней, которая, хотя и наполняет уши и представление, все же улетучивается при ближайшем рассмотрении. Так, например, мы видим, что луна светит, но не в состоянии узнать о ней что-нибудь больше опытным путем. Эпикур говорит об этом: «Возможно, что луна светит своим собственным светом. Но возможно также, что она заимствует свой свет от солнца, ибо и на земле мы видим многие вещи, светящие своим собственным светом, и многие вещи, которые освещаются другими. Ничто не препятствует нам рассматривать небесные светила, руководясь многообразными данными памяти, и принимать соответственно последним те или другие гипотезы и при-

чины. Так, например, явления ущерба и увеличения луны могут происходить вследствие поворачивания этого тела или также по причине фигураций воздуха» (смотря по тому, видоизменяется ли воздух так или иначе) «или же благодаря прибавлению и убавлению в этом теле. Эти явления могут вообще происходить всеми теми способами и причинами, какими происходят и вызываются подобного же рода явления у нас на земле». Мы поэтому находим у Эпикура при объяснении небесных явлений все пустячки о трении, сталкивании тел друг с другом и т. д. Так, например, он объясняет молнию по аналогии с возникновением огня на земле. «Происхождение молнии объясняется целым множеством возможных представлений; можно, например, объяснить ее так, что благодаря трению и столкновению облаков выпадает фигурация огня и порождает молнию». Именно так физики еще и в наше время переносят на облака явления возникновения электрической искры при трении друг о друга стекла и тафты. Так как при возникновении молнии мы видим искру точно так же, как при электричестве, то физики умозаключают от этого общего обоим им явления к их сходству, умозаключают, следовательно, что молния есть также электрическое явление. Но ведь облака не представляют собою твердых тел, а влажность скорее рассеивает электричество; это представление, следовательно, является таким же пустым, как и представление Эпикура. Последний продолжает далее: «Или молния может также возникнуть благодаря выталкиванию вихря из облаков посредством ветряных тел, производящих молнию, — посредством выталкивания, когда облака сжимаются либо друг другом, либо ветром» и т. д. У стоиков, впрочем, дело обстоит немногим лучше. Применение чувственных представлений согласно некоей аналогии они часто называют постижением или объяснением; на самом же деле в таких рассуждениях нет ни следа мысли или постижения. «Принять один из этих способов объяснения и отвергнуть другие может лишь тот, кто не соображает, что человеку возможно познать и что невозможно, и вследствие этого стремится познать непознаваемое».¹

Это применение чувственных образов к чему-то сходному признается Эпикуром основанием и познанием причины, потому что такое перенесение не может быть подтверждено свидетельством непосредственного ощущения; стоическая манера выведения оснований из мыслей остается здесь исключенной, и с этой стороны способ объяснения, применяемый Эпикуром, совершенно противоположен стоическому. У Эпикура

¹ *Diog. Laërt.*, X, 78 — 80; 86 — 87, 93 — 96, 101, 97.

тотчас же бросается в глаза недостаток наблюдений и опытного знакомства с отношениями тел друг к другу; но суть, принцип его объяснений является не чем иным, как принципом современной физики. Эта манера Эпикура подверглась нападкам, и к ней относились презрительно; но с этой стороны не приходится ни стыдиться ее, ни отмахиваться от нее тому, кто является физиком, ибо то, что говорит Эпикур, не хуже того, что утверждают новейшие физики. Более: у Эпикура было еще, кроме того, как он на этом в особенности заостряет внимание, как на чем-то главном, правильное сознание, что именно если отсутствует свидетельство чувств, не следует останавливаться на одной аналогии. Да и вообще он не относится к аналогии серьезно, и если кто-либо принимает одну возможность, а другой — другую возможность, то он восхищается остроумием второго и не дает себе труда опровергнуть объяснение первого: явление может происходить так или также иначе.¹ Это — способ рассмотрения, в котором отсутствует понятие, способ рассмотрения, который доходит только до общих представлений. Если, однако, физику считают наукой, придерживающейся, с одной стороны, непосредственно опыта и применяющей, с другой стороны, к тому, что не может быть непосредственно познано опытным путем, тот же опыт согласно некоторому сходству, которое имеет с последним это недоступное непосредственному опыту, то мы в самом деле должны признать Эпикура если не зачинателем, то во всяком случае главным представителем этой манеры, и притом таким представителем, который утверждает, что такая манера рассуждения представляет собою познание. Мы должны вообще сказать об этой манере философии Эпикура, что и у ней также есть одна сторона, с какой она имеет ценность, и постольку можно относиться сочувственно к часто встречающимся благоприятным отзывам об эпикуровой физике. Аристотель и более древние мыслители исходили в своей натурфилософии из всеобщей априорной мысли и развили из нее понятие; это одна сторона. Другой столь же необходимой стороной является: развить и поднять опыт до всеобщности, отыскивание законов; это значит, что то, что следует из абстрактной идеи, должно совпасть с общим представлением, в которое превращены, будучи препарированы, опыт и наблюдение. Априорная сторона, например, у Аристотеля превосходна, но она недостаточна, потому что этому априорному выведению не хватает стороны соединения и связи этого априорного с опытом, наблюдением.

¹ *Diog. Laërt.*, X, 113 — 114.

нием. Этим возведением отдельного к всеобщему является нахождение законов, природных сил и т. п. Можно сказать, что Эпикур открыл эмпирическое естествознание, эмпирическую психологию. В противоположность целям, рассудочным понятиям которыми оперировали стоики, был противопоставлен опыт как чувственная наличность; там перед нами — абстрактный ограниченный рассудок, не имеющий в себе истины, а следовательно, в котором также без наличия и действительности природы; здесь же перед нами то чувство природы, которое более истинно, чем гипотезы стоиков.

То же самое действие, которое оказало в современном мире возникновение познания законов природы и т. д., оказала также и эпикурейская философия в своей сфере, поскольку именно она была направлена против произвольных измышлений причин. Чем больше люди в новейшее время знакомились с законами природы, тем больше исчезали суеверие, чудеса, астрология и т. д. Все это блекнет и исчезает благодаря противоречию, которое открывает в нем знание законов природы. Эпикуровская манера отличалась перед другими преимущественно этой *тенденцией*, борьбой с бессмысленными *суевериями* астрологии и т. д., способ рассмотрения которых также не имеет в себе ничего разумного, также не коренится в мысли, а в представлении, и прямо-таки измышлен или, если угодно, лжив. По сравнению этого способа рассмотрения, поскольку дело идет о представлениях, а не о мысли, эпикуровская манера имеет правду на своей стороне, настаивая на том, что мы должны держаться виденного, слышанного и т. д., держаться того, что присутствует перед духом, не чужеродно ему, не говорить о вещах, которые должны быть таковыми, должны быть слышимы, видимы, но не могут быть таковыми, не могут быть слышимы, видимы, потому что они часто вымыслены. Благотворное влияние эпикурейской философии в ту эпоху заключалось в том, что она противодействовала суеверию греков и римлян и поднимала людей выше его.¹ Весь этот вздор о полете птиц направо или налево, о зайце, перебегающем дорогу, все глупые требования, чтобы люди определяли свой способ действия по внутренностям животных или по тому, веселы ли или невеселы куры и т. д., — все эти суеверия эпикурейская философия искореняла, так как она признает истинным лишь то, что считает истинным ощущение посредством предвосхищений; из этой философии главным образом исходили представления, которые всецело отрицали существование

¹ *Cicer.*, De natura Deorum, I, 20.

сверхчувственного. Физика Эпикура получила, таким образом, известность благодаря тому, что она принесла с собою *просвещение* относительно физических явлений, изгнала страх перед богами. Суеверие сразу переходит от непосредственных явлений к богу, ангелам, демонам, или же оно ожидает наступления в конечных вещах других действий, чем те, которые возможны по условиям этих вещей, ожидает событий более высокого ранга. Против такого суеверия несомненно выступает эпикурейская физика, потому что она при рассмотрении круга конечного не выходит из области последнего и привлекает для его объяснения лишь конечные причины, ибо сущность так называемого просвещения и состоит в том, что оно остается в области конечного. Эпикурейская физика лишь отыскивает связь (дного конечного с другим конечным, с условиями, которые сами в свою очередь являются неким обусловленным; суеверие же, правильно или неправильно, сразу переходит к какому-то высшему. Но хотя способ рассмотрения просвещения и правилен в сфере обусловленного, он неправилен в других сферах. Поэтому если я говорю: электричество имеет своим источником бога, то я прав, но также и неправ. Ибо если я ставлю вопрос о причине электричества в той же области обусловленного и отвечаю: бог, то этим ответом сказано слишком много, так как хотя такой ответ подходит ко всему, потому что бог есть причина всего, однако я хочу знать не эту общую причину, а определенную связь этого явления. С другой стороны, в самой этой области обусловленного понятие уже представляет собою нечто высшее. Но этот высший способ рассмотрения, который мы встречали уже у предшествовавших философов, совершенно сброшен у Эпикура и вместе с суеверием отпадает также внутренне обоснованная связь и мир идеального.

В состав эпикуровой философии природы входит также его представление о *душе*, которую он также рассматривает как некую вещь, подобно тому, как современные гипотезы рассматривают ее как нервные волокна, напряженные струны или ряды шариков (стр. 376). Его описание души не имеет поэтому большого значения, так как он и здесь также умозаключает по аналогии и приводит в связь с этим описанием метафизику атомов: «Душа состоит из тончайших и круглейших атомов, представляющих собою нечто совершенно иное, чем огонь, представляющих собою некий тонкий дух, рассеянный по всему скоплению атомов тела и сопричастный теплоте последнего». Эпикур, следовательно, устанавливает лишь количественное различие между атомами души и атомами тела: тончайшие атомы души окружены массой

более грубых атомов и распространены по всему этому большому скоплению атомов. «Часть души, лишенная разума, рассеяна по телу», как жизненное начало, «та же часть души, которая сознает себя (τὸ λογικόν), находится в груди, как это явствует из переживаний радости и печали. Душа подвергается внутри себя многочисленным изменениям, вследствие тонкости ее частей, которые могут очень быстро двигаться. Она чувствует то, что происходит в другом скоплении, как это нам показывают мысли, душевные движения и т. д. Когда же мы лишаемся этих тончайших атомов, мы умираем. Но душа, помимо этого, имеет наибольшую долю в ощущении. Она, однако, не имела бы ощущений, если бы она не была некоторым образом покрыта остальным скоплением атомов» (телом); вот совершенно бессмысленное представление. «Это остальное скопление, которое доставляет ей это начало, становится благодаря этому со своей стороны также причастным такому состоянию» (ощущению), «но не становится причастным всему тому, чем обладает душа; поэтому, когда душа уходит из тела, это скопление лишено ощущений. Ибо последнее не имеет в самой себе этой силы, а лишь другое, с которым оно связано, дает ее ему, и ощущающее движение получает существование благодаря общему потоку и симпатии».¹ С такими представлениями ничего не достигнешь. Вышеуказанный (стр. 371) прерыв притока образов внешних вещей к нашим органам, как причина заблуждения, объясняется теперь тем, что душа состоит из своеобразных атомов, и атомы отделены друг от друга пустотой. Но мы не желаем дольше останавливаться на рассмотрении таких пустых слов и бессодержательных представлений. Мы не можем питать уважения к философским мыслям Эпикура, или, вернее, эти его соображения вовсе и не представляют собою мыслей.

4. М о р а л ь.

Кроме этого описания души, в состав эпикуровой *философии духа* входит, далее, его *мораль*, та часть его учения, которая пользуется наиболее дурной славой и поэтому является самой интересной. Но можно также сказать, что это — самая лучшая часть его философии. Практическая философия Эпикура, подобно стоической, тоже имеет своим предметом единичность самосознания, и постольку цель этой философии та же, что и у стоиков, а именно — достижение невозмутимости духа, и говоря определеннее, незамутненного чистого наслаждения

¹ *Diog. Laërt.*, X, 66, 63 — 64.

самим собою. Впрочем, если станем рассматривать *абстрактный принцип* морали Эпикура, наше суждение не может не оказаться очень невыгодным для него. А именно, если ощущение, чувство приятного и неприятного, является критерием права, добра, истины, критерием того, что человек должен ставить себе в жизни целью, то мораль, собственно говоря, упразднена или, иными словами, моральный принцип является на самом деле неморальным принципом; мы, по крайней мере, думаем, что этим открыты настежь двери всякому произволу в поступках. Если в наше время утверждают, что чувство есть основание наших поступков и что, так как я нахожу в себе данное влечение, оно уже потому и правомерно, то это — эпикурейское утверждение. Каждый человек может чувствовать по-иному, один и тот же человек в различные моменты может иметь различные чувства, и таким образом и согласно Эпикуру, единичной субъективности должна быть предоставлена свобода действий. Нужно, однако, сделать здесь следующую существенную оговорку: если Эпикур признает удовольствие целью, он соглашается с таким взглядом лишь постольку, поскольку испытывание удовольствия является результатом философии. Мы уже раньше (стр. 107 — 109) указали, что даже у киренаиков ощущение, правда, превращается, с одной стороны, в принцип, однако, с другой стороны, согласно их воззрению это ощущение обязательно должно находиться в связи с мышлением. И точно так же обстоит дело у Эпикура: признав удовольствие критерием добра, он все же *требовал* высокоразвитого сознания, *зрелого размышления*, которое соображает, не связано ли удовольствие с большими неприятностями, и согласно этому правильно оценивает его. Диоген Лаэртский (X, 144) приводит относительно этой точки зрения Эпикура следующие его слова: «Счастьем обязан мудрец малым; величайшего и важнейшего достигает разум, и мудрец упорядочивает это достижение и будет упорядочивать его в продолжение всей своей жизни». Единичное удовольствие, таким образом, рассматривается Эпикуром лишь в связи с целым, и ощущение не есть весь принцип эпикурейцев, а, делая удовольствие принципом, они вместе с тем делали принципом приобретенное, могущее быть приобретенным посредством разума, счастье. Этого счастья следует искать таким образом, чтобы оно было чем-то свободным и независимым от внешних случайностей, от случайностей ощущения. Истинные эпикурейцы поэтому, подобно стойкам, стояли выше всех особенных уз, так как и Эпикур также ставил целью состояние мудреца, состояние неизменности и не-

возмутимости. Для того, чтобы мудрец оставался свободным от суеверий, Эпикур требует от него изучения физической науки, так как она освобождает от всех тех сомнений, которые доставляют человеку самые сильные беспокойства; от мнений о богах, налагаемых последними наказаниях и в особенности от мнений о смерти.¹ Освобожденный от всех этих страхов и представлений людей, видящих свою сущность в чем-то определенном, мудрец ищет лишь удовольствий как чего-то всеобщего; считает лишь удовольствие положительным. Здесь встречаются друг с другом единичное с всеобщим, или, иначе говоря, единичное, как рассматриваемое лишь в целом, возведено в форму всеобщности. Следовательно, так как материально или по содержанию Эпикур делает принципом единичность, а, с другой стороны, требует также всеобщности мышления, его философия совпадает со стоической философией.

Сенека, известный как последовательный и ограниченный стоик, дает нам стоящее вне подозрения *свидетельство* о морали Эпикура в тех местах его «De vita beata» (стр. 12—13), где он говорит об эпикурейцах. «Мое мнение, однако, — говорю это отчасти противно взгляду моих соотечественников, — таково, что нравственные *заповеди* Эпикура предписывают святое и правильное, и если мы присмотримся к ним ближе, мы увидим, что они предписывают даже нечто скорбное. Ибо всякое удовольствие, указываемое Эпикуром, сводится к чему-то очень ничтожному и скудному, и трудно себе даже представить, сколь мизерно и сухо оно. Тот же закон, который мы предписываем относительно добродетели, он предписывает относительно удовольствия. Он требует, чтобы оно стало послушно природе; но его природа удовлетворяется очень ничтожной роскошью. Что же именно представляет собою эта роскошь? Кто называет счастьем жизнь, проведенную в лени, расточительности и распутстве, тот хочет лишь прикрывать хорошим авторитетом дурное дело, и, привлеченный обманчивым названием, обращаясь туда, где он слышит похвалы, расточаемые приятному, он следует не удовольствиям, к чему побуждает его Эпикур, а тому, что он сам приносит с собою. Такие отдающиеся пороку люди ищут, следовательно, лишь скрыть свою испорченность под маской философии и найти предлог и оправдание своим излишествах. Молодежи этим способом преграждается путь к возрождению, так как к безобразной расслабленности присоединяется почтенное название». Благодаря

¹ Diog. Laërt., X, 141 — 143.

рассудительному размышлению, бдительно обсуждающему удовольствие и обдумывающему постоянно вопрос, будем ли мы испытывать удовольствие в том, например, случае, если данное удовольствие связано с опасностями, страхами и другими неудовольствиями, — круг того, что может доставлять чистое и незамутненное удовольствие, суживается и сводится к очень немногому. Жить свободно, легко и без душевного беспокойства, — вот в чем состоит эпикуров принцип; а для этого требуется как раз, чтобы мы отказывались от тех многих вещей, которыми люди поработаны и в которых они находят свое удовольствие. Образ жизни стоика поэтому не отличается от образа жизни эпикурейца, умственному взору которого предносится то, что предписывает Эпикур.

Нам сначала может прийти на ум, что киренаики выставляли тот же принцип морали, что и эпикурейцы; однако Диоген Лаэртций (X, 139, 136—137) указывает следующее различие между ними: киренаики делали целью удовольствие скорее как некое единичное; Эпикур же, напротив, признавал единичное удовольствие средством, так как утверждал, что *безболезненность* является удовольствием, и не признавал никакого срединного состояния. «Киренаики, кроме того, не признают удовольствия в покое (*κατασθηματικὴν*), а признают лишь удовольствие в движении», или, иными словами, они признают удовольствие лишь как нечто утвердительное, состоящее в наслаждении приятным; «Эпикур же, напротив, признает оба вида удовольствия: как телесное, так и душевное удовольствие». Удовольствие в покое является именно отрицательным удовольствием, как отсутствие неприятного, а затем также и внутренним *довольством*, благодаря которому сохраняется спокойствие духа в самом себе. Эпикур точнее объяснял эти два вида удовольствия следующим образом: «Свобода от страха и вожделения (*ἀταραξία*), отсутствие тягот (*ἀπονία*) суть покоящиеся удовольствия (*κατασθηματικαὶ ἡδοναί*)», удовольствия, состоящие в том, чтобы не связывать себя ни с чем таким, относительно чего нам угрожает опасность потерять его. Напротив, чувственные же удовольствия, как, например, «радость и веселие (*καρὰ δὲ καὶ εὐφροδὺν*) (*κατὰ κίνησιν εὐεργεσία βλέπουσά*) суть удовольствия, связанные с движением». Первый вид удовольствия Эпикур считал существенным и высшим. «Кроме того киренаики полагают, что телесные страдания хуже душевных. Эпикур же придерживался противоположного взгляда».

Основные учения Эпикура о морали содержатся в письме к Менойкею, которое Диоген Лаэртций сохранил для нас. В этом письме Эпикур

высказывается следующим образом: «Ни юноша не должен медлить философствовать, ни старцу философствование не должно казаться слишком трудным. Ибо никто ни слишком молод, ни слишком стар, чтобы заботиться о выздоровлении своей души. Итак, должно заботиться о том, что доставляет нам *счастливую жизнь*. Следующее является *элементами* такой жизни. *Прежде всего* следует признавать, что бог есть живое *неразрушимое* и блаженное существо, как это предполагает общее представление о нем. Следует также признавать, что ему недостает ничего такого, что необходимо для бессмертия и блаженства. Боги же существуют, и знание о них очевидно. Однако они не таковы, какими представляет их толпа. Безбожником поэтому является не тот, кто не признает богов толпы, а тот, кто приписывает им то, что думает о них толпа». Под этими *эпикуровыми богами* мы должны понимать не что иное, как вообще блаженное, всеобщее в конкретном образе. Стоики больше держались обычных представлений, не очень много задумываясь о сущности бога; у эпикурейцев же, напротив, боги выражают некую непосредственную идею. Эпикур говорит: «То, что блаженно и неразруσιμο, само не подвержено тяготам и не доставляет их другим. Оно поэтому не затрагивается ни гневом, ни благожелательством, ибо все таковое имеет своим источником слабость. Боги могут быть познаны разумом. Одни из них состоят в *числе*, а другие суть совершенное подобие человеческому, которое возникает благодаря подобию образов из непрерывного слияния подобных образов в одно и то же».¹ Боги суть, следовательно, те совершенно всеобщие образы, которые мы воспринимаем в себя, и Цицерон говорит (*De natura Deorum*, 18, 38), что они в одиночку входят в нас во сне. Этот всеобщий образ, который мы вместе с тем представляем себе человекоподобным, есть то же самое, что мы называем идеалом, с одним лишь различием: согласно Эпикуру, источник представления о богах следует видеть в том, что падают образы друг на друга. Боги, следовательно, были, повидимому, для Эпикура *идеалами блаженной жизни*. Они являются существующими вещами, состоящими из наиболее тонких атомов, но вместе с тем представляют собою чистые души, не смешанные с более грубыми атомами, и поэтому не подвержены труду, заботам и страданиям. Их наслаждение собою не сопровождается никакой деятельностью, потому что деятельность всегда имеет в себе нечто чуждое, противоположность между собою и

¹ *Diog. Laërt.*, X, 122 — 123, 139.

некоей действительностью; и труд и тяготы представляют собою в ней скорее сторону сознания противоположения, чем сторону сознания осуществленности. Боги суть, следовательно, бездеятельные существа, всецело наслаждающиеся самими собою, и они не заботятся о том, что происходит с миром и человеком. Эпикур поэтому продолжает: «Люди должны оказывать почести богам из-за превосходства их природы и из-за их блаженства, а не для того, чтобы получить от них что-то особенное, а также какую-нибудь выгоду».¹ Много насмешек вызвало представление Эпикура о богах, как о телесных, человекоподобных существах. Так, например, Цицерон в вышеуказанном произведении (глава 18) осмеивает Эпикура за то, что он утверждает именно, будто боги обладают лишь как будто телом, как будто кровью, как будто плотью. Но из этого утверждения Эпикура следует лишь то, что они суть некое «в себе», точно так же, как мы видим, что некоторые философы утверждают о душе и чувственных вещах, что они имеют позади себя некое «в себе». Кроме того, наши речи о свойствах божеских не лучше утверждений Эпикура, ибо если разуметь справедливость, благодать и т. д. *in sensu eminentiori*, а не в смысле таких свойств, как у нас людей, то мы также имеем в лице бога как будто справедливого и т. д. С этим находится в связи также и то, что Эпикур отводит богам местопребывание в пустых пространствах, в *промежуточных пространствах мира*, где они не настигаются ни дождем, ни ветром и снегом или чем-нибудь подобным.² Ибо промежуточные пространства и суть та пустота, в которой, как в начале движения, находятся атомы в себе. Миры, как явления, суть наполненные непрерывные сращения таких атомов, но сращения, которые суть лишь внешние отношения. Между ними как в пустоте находятся, следовательно, также и эти существа, которые и представляют собою сращения атомов, но сращения, которые остаются «в себе». Однако здесь мы только запутаемся, если захотим определить что-нибудь более точно, ибо сращение представляет собою чувственное, а боги, хотя бы они были также сращениями, все же по мысли Эпикура не являются такими действительностями в собственном смысле. Бессмысленным образом здесь выделено из действительности как раз всеобщее, «в себе» не в качестве отдельных атомов, а опять-таки в качестве соединения этих атомов, так что само это соединение не есть нечто чувственное. Это выглядит смешно, но такое предста-

¹ *Cicer.*, De nat. Deorum., I, 17, 19 — 20.

² *Cicer.*, De divinatio., II, 17; De nat. Deorum., I, 8.

вление находится в связи с вышеуказанными прерывами и с отношением между пустотой и наполнением, атомом. Поскольку, следовательно, боги входят в область отрицания чувственного, мы, имея в виду, что это отрицание чувственного есть мысль, можем в этом смысле со своей стороны отчасти повторить то, что Эпикур говорит о богах. В определение бога входит, правда, еще больше объективности, но совершенно правильно утверждение, что бог, как мышление, есть то блаженное, которое должно быть почитаемо не ради чего-нибудь другого, а ради него самого. Первым элементом блаженной жизни является, следовательно, почитание богов не за страх или надежду.

Вторым пунктом является, далее, у Эпикура рассмотрение *смерти*, этого отрицания существования, гордости человека. Он требует, чтобы мы имели правильное представление о смерти, потому что в противном случае это представление нарушает наш покой. Он именно говорит следующее: «Затем свыкайся также с мыслью, что смерть совершенно не касается нас, ибо все хорошее и дурное лежит в ощущении, смерть же есть некое лишение (*στέρησις*) ощущений. Правильная мысль, что смерть нас ничуть не касается, превращает смертность жизни в наслаждение, так как эта мысль не прибавляет бесконечного времени, а избавляет нас от надежды бессмертия. Ибо ничто в жизни не страшно тому, который поистине познал, что в том, чтобы не жить, нет ничего страшного. Таким образом, нелепо бояться смерти потому, что не ее наличие, а ожидание ее наступления причиняет страдание. Ибо как может заставить нас страдать ожидание того, наличие чего этого не делает? Смерть, следовательно, нас совершенно не касается. Ибо, пока мы существуем, смерти нет; а когда существует смерть, тогда нас нет. Смерть, следовательно, не имеет никакого касательства ни к живым, ни к мертвым». Это правильно относительно непосредственного. Это — остроумная мысль, отгоняющая от нас страх. Голого лишения, каковой является смерть, не следует примешивать в чувство жизни, которое положительно, и незачем мучить самого себя этой мыслью. «Но *будущее* не является вообще ни нашим, ни не нашим, дабы мы его не ожидали как чего-то, что должно случиться, и не отчаивались, что оно не случится»¹. Нас не касается ни то, что оно существует, ни то, что оно не существует, и оно потому не должно нас беспокоить. Это — правильная мысль также и относительно будущего.

¹ *Diog. Laërt.*, X, 124 — 125, 127.

Эпикур затем переходит к *влечениям* и говорит следующее: «Должно, далее, принять во внимание, что из влечений одни *естественны*, а другие *суетны*. И из естественных одни *необходимы*, а другие только естественны. Из необходимых же некоторые необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, а третьи — для жизни вообще. Безошибочное учение научает нас *выбирать* то, что связано со здоровьем тела и спокойствием души, и *отвергать* то, что служит им помехой, так как они являются целью блаженной жизни. Мы совершаем все свои действия ради того, чтобы не страдать телесно и не испытывать душевного беспокойства. Как только мы достигаем этого, тотчас утихает всякая душевная буря, так как тогда жизни уже больше не нужно стремиться к чему-то такому, чего ей недостает, и искать чего-то другого, что осуществило бы благо души и тела. Но хотя *удовольствие* есть первое и врожденное благо, мы все же не выбираем всякое удовольствие, но отказываемся от многих удовольствий, если они имеют своим последствием большие неприятности. Мы даже отдаем предпочтение перед удовольствием многим страданиям, если из них возникает *большее* удовольствие. *Довольство* тем, что имеем, мы признаем благом не для того, чтобы при всех условиях пользоваться малым, как это делают циники, а для того, чтобы довольствоваться малым в том случае, если мы не имеем многого, зная, что наибольшее удовольствие от роскоши получают *те*, которые не испытывают нужды в ней, и что то, что естественно, легко достается, а то, что суетно, приобретается трудом. Простые яства, когда они утоляют голод, доставляют такое же удовольствие, как и изысканные блюда. Таким образом, если мы ставим целью жизни удовольствие, то это — не удовольствие *прежитателей* жизни, как нас ложно понимали; удовольствие, которое мы признаем целью, состоит в том, чтобы не страдать от телесных тягот и не испытывать душевного беспокойства. Такую блаженную жизнь доставляет нам один только трезвый разум, исследующий причины всякого выбора и всякого отвергания и изгоняющий ложные мнения, благодаря которым душу чаще всего охватывает смятение. Мы должны предпочитать быть несчастными с разумом, чем быть счастливыми с неразумием, ибо лучше правильно судить о наших поступках, чем быть благоприятствуемыми счастьем. Это учение имей в уме днем и ночью и ничему не допускай выбить тебя из душевного спокойствия, дабы ты жил, как некий бог среди людей. Ибо *тот* человек, который живет в таких бессмертных благах, ни в чем не сходен со смертными существами. Началом всех вещей и величайшим благом

является *разумность* (*φρόνησις*), которая поэтому еще превосходнее, чем философия; из нее рождаются все прочие *добродетели*. Ибо она учит, что нельзя жить счастливо, не живя рассудительно, прекрасно и справедливо, равно как нельзя жить рассудительно, прекрасно и справедливо, не живя приятно». ¹

Поэтому, как бы ни обстояло по видимости плохо с эпикуровым принципом, все же, благодаря получаемому им обороту, что руководящую роль играет разумная мысль, он переходит в стоицизм, как это признал также и сам Сенека (см. выше стр. 383 — 384), и получается, собственно говоря, тот же самый результат, что и у стоиков. Эпикурейцы дают нам поэтому по крайней мере столь же красивые описания своего мудреца, как и стоики, и в обеих системах он изображается теми же чисто отрицательными определениями. Для стоиков сущностью является всеобщее, — не удовольствие, а самосознание отдельного человека, именно как такового; но действительностью этого самосознания является тоже некое приятное. Для эпикурейцев сущностью является удовольствие, которого ищут и которым наслаждаются так, что оно остается чистым, и ничто противоположное к нему не примешивается, т. е. остается рассудительным, не разрушая себя бóльшим злом; это удовольствие, следовательно, рассматривается как целое, т. е. само рассматривается как нечто всеобщее. Эпикурейское изображение мудреца, которое мы находим у Диогена Лаэртция (X, 117—121), лишь сообщает ему более мягкие черты характера; он больше руководится установленными законами, тогда как стоический мудрец не придает им никакого значения. Эпикурейский мудрец установленным законам сопротивляется слабее стоического мудреца, потому что последний исходит из мысли о самостоятельности, держащейся отрицая себя, деятельно. Эпикурейцы же, напротив, исходят из мысли о бытии, которая более снисходительна и ищет не столько деятельности, проявляющейся вовне, сколько покоя, который, однако, приобретает не благодаря духовной тупости, а благодаря величайшей культуре духа. Но хотя содержание, цель и результат эпикурейской философии находятся на той же высоте, что и стоической философии, и двигаются они по совершенно параллельным путям, они все же, с другой стороны, абсолютно противоположны друг другу. Но каждая из этих систем одинаково односторонняя, и поэтому оба догматических учения, согласно необходимости понятия, оказываются непоследовательными,

¹ *Diog. Laërt.*, X, 127 — 132 (119, 135),

т. е. имеющими в себе противоположный им принцип. Стоики черпают содержание своей мысли из бытия, из чувственной области и требуют, чтобы мышление было мышлением некоего сущего. Напротив, эпикурейцы расширяют свою единичность бытия, превращая ее в атомы, которые являются лишь продуктами мысли, и в удовольствие как некое всеобщее. Но, взятые со стороны их основного принципа, эти две школы сознают себя определенно противоположными друг другу.

Этим односторонним принципам противостоит их отрицательная середина — понятие, которое снимает подобные крайние определения, и их, выступающих только как противоположные, приводит в движение и разлагает. Это движение понятия, восстановление диалектики, выступающее сначала как отрицательная диалектика и противопоставляющее себя этим односторонним принципам абстрактного мышления и ощущения, эту диалектику как отрицательную мы видим отчасти в новой академии, отчасти у скептиков. Уже стоики, признавая своим принципом мышление, разрабатывали диалектику, но они, как мы видели выше (стр. 342 — 343), разрабатывали ее в виде обычной логики, считающей понятием форму простоты, между тем как понятие, как таковое, в самом деле развертывает в себе отрицательное и разлагает определенности, включенные в вышеуказанную простоту. Это — высшая ступень понятия диалектической сущности, обращающаяся не только к чувственному бытию, но и к определенным понятиям, и заставляющая сознать противоположность между мышлением и бытием. Эта диалектика выражает поэтому всеобщее не как простую идею, а как некую всеобщность, в которой все отступает назад в сознание, как в то, что представляет собою существенный момент сущности. В лице скептицизма мы, хотя и видим некое снятие двух рассмотренных до сих пор односторонностей, однако это отрицательное остается только отрицательным и не способно перейти в нечто утвердительное.

С. НОВАЯ АКАДЕМИЯ.

Против стоического и эпикурейского догматизма выступает сначала *новая академия*, являющаяся продолжением платоновой академии; обычно преемников Платона делят на старую, среднюю и новую академию. Некоторые принимают еще, кроме того, четвертую и даже пятую академию.¹ Самыми замечательными фигурами являются Ар-

¹ *Sext. Empir.*, *Pirrh.* Нур., I, с. 33, 220.

кезилай и Карнеад. Основание средней академии приписывается *Аркезилаю*, новая академия представляет воззрения Карнеада. Это различие ничего, однако, не значит. Обе близко родственны скептицизму, и сами скептики затруднялись указать различие между своей точкой зрения и академической. Представители скептицизма уже считали обоих этих философов скептиками, но они все же проводили какое-то различие между академиками и чистыми скептиками. Это различие, конечно, очень формально и мало значит для нас, но очень субтильные скептики все же улавливали его. Часто различие между ними состоит лишь в словесных определениях, носит совершенно внешний характер.

Общей чертой академиков является то, что они выражают истину как субъективное убеждение самосознания, что находится в согласии с субъективным идеализмом новейшего времени. Истина, поскольку она является лишь субъективным убеждением, называлась поэтому у новоакадемиков *вероятностью*. Хотя они были продолжателями Платона и, следовательно, платониками, они все же не остались и не могли оставаться на платоновской точке зрения. Но *связь этого принципа с платоновским* мы легко усмотрим, когда вспомним, что у Платона принципом была идея и что в целом идея была таковым принципом больше в форме всеобщности. Платон, как мы видели выше (стр. 243 — 245), не выходил за пределы абстрактной идеи, но великим в его философии является установление связи между конечным и бесконечным. Предположение об идеях продиктовано потребностью разума, оно порождено энтузиастическим отношением к истине, но идеи в самих себе суть некое неподвижное, лишь всеобщее; аристотелевская же энтелехия, напротив, требует определяющей себя внутри себя деятельности. Диалектика Платона лишь ставила себе задачей утвердить всеобщее, как таковое, и показать ничтожность определенного, особенного, ничего не оставить, следовательно, кроме абстрактной всеобщности. Его диалектика приводит поэтому очень часто к отрицательному результату, в котором определения лишь упразднены. Разработка конкретного, следовательно, недалеко ушла вперед у Платона, и там, где он, как, например, в «Тимее», переходит к рассмотрению определенного, например органической жизни, он становится бесконечно тривиальным и совершенно неспекулятивным, между тем как у Аристотеля это обстоит совершенно иначе. Потребность в научности обоснования необходимо должна была заставить пойти дальше этого платоновского способа рассмотрения. К стоикам и эпикурейцам,

испытывавшим именно эту потребность в научности, потребность, которой еще не знал Платон, потребность сообщить содержание всеобщему идеи, т. е. постигать определенную определенность, — к стоикам и эпикурейцам последующие академики относились теперь отрицательно. Для оправдания этого отношения они крепко держались, в особенности, вышеуказанной платоновской всеобщности и соединяли с нею также и платоновскую диалектику. Принцип новой академии, подобно платоновской диалектике, мог бы быть, следовательно, диалектическим отношением, не переходящим ни к чему положительному, подобно тому, как целью даже многих диалогов Платона является лишь запутывание читателя. Но в то время как у Платона утвердительное все же является по существу результатом самой диалектики, так что всеобщая идея как, мы видели выше, скорее представляет собою у него род, напротив, в продолжение всей эпохи, о которой идет речь, господствует, тенденция к абстрактному пониманию. И точно так же как это сказалось в стоическом и эпикурейском философских учениях, так эта тенденция проявилась и в понимании платоновской идеи: низвела ее к рассудочной форме. Мышление, таким образом, вырвало идеи Платона из их покоя, потому что оно в такой всеобщности еще не познало себя как самосознание. Самосознание предъявило им большие требования, — действительность стала вообще заявлять свои права по отношению к всеобщности, и покой идеи должен был перейти в движение мышления. Но это движение в лице новоакадемиков теперь как раз обратилось диалектически против определенности стоиков и эпикурейцев, которая состояла в утверждении, что критерием истины должно быть нечто конкретное; так, например в «постигнутом представлении» стоиков заключена некая мысль, которая вместе с тем содержательна, хотя это соединение мысли и содержания опять-таки еще остается очень формальным. Те же две формы, в которых диалектика новоакадемиков обратилась против этого конкретного, имеют своими представителями Аркезилая и Карнеада.

1. Аркезилай.

Аркезилай крепко держался за абстракцию идеи в противоположность критерию, ибо хотя в идее Платона, т. е. в «Тимее» и его диалектике, и заключался совершенно другой источник конкретного, последний, однако, был рецепирован лишь позднее неоплатониками, которые познали существенное единство платоновского и аристотелевского прин-

ципа. Антагонизм к догматикам, таким образом, проистекает у Аркезилая не из диалектики скептиков, а из того, что он крепко держался за абстракцию, и в этом-то и обнаруживается та пропасть, которая характеризует эту эпоху.

Аркезилай родился в эолийском городе Питане в 116-й олимпиаде (318 г. до Р. Х.) и был современником Эпикура и Зенона. Хотя он первоначально принадлежал к старой академии, однако дух времени и прогрессирующее развитие философии уже больше не позволяли держаться простоты платоновской манеры. Обладая значительным состоянием, он всецело посвятил себя изучению тех предметов, которые требовались для законченного образования благородного грека: красноречия, поэзии, музыки, математики и т. д. Он приехал в Афины главным образом, чтобы упражняться в красноречии, познакомился там с философией, и с тех пор посвятил свою жизнь исключительно ей. Он общался также и с Теофрастом, Зеноном, и древне-греческие авторы спорят между собою по вопросу о том, был ли он или не был слушателем Пиррона. Аркезилай, хорошо знакомый со всей философией того времени, столь же прославлялся своими современниками как благородный человек, сколь и как тонкий, остроумный философ; не будучи гордым, он признавал также и заслуги других. Он жил в Афинах, занимал кафедру в академии и был, таким образом, преемником Платона. После смерти Кратеса, преемника Спевзиппа, кафедру в академии занял Созикрат, который, однако, добровольно уступил ее Аркезилаю, так как он признавал, что последний превосходит его в философском таланте. Впрочем, нам неизвестно, как в действительности обстояло дело с этим переходом кафедры от одних к другим. Это свое дело преподавания, в котором он пользовался методом диспутирования, он продолжал, пожиная похвалы и славу, до своей смерти, которая последовала на семьдесят четвертом году его жизни в 4-м году 434-й олимпиады (244 г. до Р. Х.).¹

Основные моменты философского учения Аркезилая сохранились для нас в особенности благодаря Цицерону, который излагает это учение в *Academicae Quaestiones*. Однако еще более важным источником нам служит Секст Эмпирик; последний основательнее, определеннее, философичнее и систематичнее.

а. Эта философия нам известна в особенности как диалектика, направленная против стоицизма, на спор с которым Аркезилай потратил

¹ *Diog. Laërt.*, IV, 28—33, 36—38, 42, 44; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 746; *Tennemann*, Bd. IV, S. 443; *Cic.*, *De finib.*, II, 1.

много сил. Вывод, к которому приходит эта диалектика в отношении *главного принципа*, Аркезилай выразил следующим образом: «Мудрец должен *удерживаться от одобрения или согласия*».¹ Этот принцип был назван им *ἐποχή*, и это тот же принцип, из которого исходили скептики. С другой же стороны, это выражение находится в связи с принципом стоиков следующим образом. Так как для стоического философского учения истина состоит в том, что мышление объявляет какое-нибудь содержание сущего своим, что постигнутое в понятии представление дает ему свое одобрение, то содержание наших представлений, принципов и мыслей отлично от мышления, и соединение обоих, которое и есть конкретное, осуществляется лишь благодаря тому, что какое-нибудь *определенное* содержание облекается в форму мышления, и мы, таким образом, утверждаем о нем, что оно истинно. Но Аркезилай усмотрел этот вывод, и следовательно его выражение: мы должны сдерживать одобрение, означает, что посредством этого облекая данное содержание сущего в форму мышления, мы получаем не истину, а лишь явление. Это правильно потому, что, как полагает Аркезилай, представление и мысль также остаются и отделенными друг от друга. Что это соединенное с сознанием содержание является таковым конкретным, с этим Аркезилай, следовательно, не задумываясь соглашался. Он лишь утверждал, что это соединение дает нам лишь усмотрение, имеющее за собою хорошее основание, а не то, что он называет истиной. Мы это называем вероятностью, но это — не совсем подходящее название; это — некое положенное формой мышление, лишь формальное всеобщее, и оно не обладает абсолютной истинностью. Секст (Pyrrh. Нур., I, с. 33, § 233) выражает это определенно следующим образом: «Аркезилай объявил воздержание от одобрения, относящегося к частям, благом, согласие же с частями он объявил злом» — именно потому, что это согласие касается лишь *частей*. Если мы именно желаем фиксировать мышление как некое всеобщее, то мы никакого критерия не достигнем; это и есть смысл требования Аркезилая, чтобы мудрец остановился на всеобщем, а не шел дальше к определенному, не считал этого определенного истинным.

Более определенное развитие учения Аркезилая, сохранившееся для нас в противопоставлении учению стоиков, дает Секст Эмпирик (adv. Math., VII, 155, 151—153), которое в этом изложении гласит сле-

¹ *Sext. Empir.*, Pyrrh. Нур., I, с. 33, § 232; *Diog. Laërt.*, IV, 32.

дующим образом: Аркезилай в противоположность стоикам утверждал, что все непостижимо (*ἀκατάληπτα*). Он отрицал, следовательно, мыслимое нами представление (*καταληπτικὴν φαντασίαν*), которое у стоиков именно и является главным, конкретной истиной. Говоря более определенно, возражение Аркезилая против стоиков гласило следующим образом: но «они сами говорят, что мыслимое нами представление есть середина между наукой и мнением, из которых последнее встречается лишь у глупцов, а наука лишь у мудрецов; мыслимое представление обще им обоим и является критерием истины. Вот против этого воззрения стоиков Аркезилай аргументирует следующим образом: мыслимое нами представление не является критерием, позволяющим различать между наукой и мнением, ибо оно встречается либо у мудрецов, либо у глупцов, но у первого оно является наукой, у второго — мнением. Если оно вне них ничего не представляет собою, то на его долю остается лишь пустое название». Знание именно есть вообще, согласно стоикам, развитое сознание, исходящее из оснований; но, говорит Аркезилай, эти основания, как мыслимое нами представление, суть в свою очередь такие же мысли, какие мы находим и у глупца. Они, следовательно, действительно являются тем конкретным, господствующим, которое составляет главное содержание нашего сознания, но не доказано, что это содержание является истинным. Таким образом, эта середина, как являющаяся судьей между разумом и мнением, составляет достояние как глупца, так и мудреца, может быть столь же заблуждением, сколь и истиной. Мудрец и глупец обладают, таким образом, одним и тем же критерием, и, однако, они по учению стоиков отличаются друг от друга в отношении истины.

Далее Аркезилай выдвигает те различия, которые в особенности подчеркиваются и на которых базируются в новейшее время: «Если постижение есть согласие с мыслимым нами представлением, то оно не существует. Ибо, *во-первых*, это согласие относится к основаниям, а не к представлениям, так как это согласие находит место именно лишь по отношению к аксиомам».¹ Это хорошее возражение. В более развитом виде оно гласило бы приблизительно следующим образом: мышление, как субъективное, изъясняет, согласно стоикам, свое согласие с неким существующим, являющимся определенным содержанием представления. Но такой чувственный образ есть нечто чуждое мысли, с которым мысль не может согласиться, потому что

¹ *Sext. Empir., adv. Math., VII, 154.*

оно есть нечто отличное от нее, нечто, от чего мысль, напротив, держится на далеком расстоянии. Вообще мышление может находить себя соответствующим лишь некоей мысли, только в ней оно находит себя. Таким образом, только всеобщая аксиома способна выразить такое согласие, ибо лишь подобного рода абстрактные основоположения суть непосредственно чистые мысли. Аркезилай, следовательно, выдвигает против стоиков возражение, что их принцип содержит в себе противоречие, так как мыслимое нами представление есть, согласно им, мышление чего-то другого, между тем как мышление может мыслить лишь само себя. Это — мысль, которая попадает в самый центр вопроса. Аркезилай, следовательно, проводит здесь то же самое знаменитое различие, которое в новейшее время с такой великой важностью снова появилось на сцену как противоположность между мышлением и бытием, идеальностью и реальностью, субъективным и объективным. Вещи суть нечто другое, чем «я». Каким же образом я могу доходить до вещей? Мышление есть самодеятельное определение некоего содержания как всеобщего. Но данное содержание есть нечто единичное; с таким содержанием нельзя поэтому согласиться. Одно находится по сю сторону, а другое — по ту сторону; субъективное и объективное не могут доходить друг до друга. Это — форма мысли, вокруг которой в продолжение долгого времени вращался весь ход развития новейшей философии и которую мы встречаем еще и поныне. Важно сознать это различие и выдвинуть сознание этого различия против принципа стоиков. Об этом-то единстве мысли и реальности стоики должны были нам дать отчет. Они этого не сделали, и этого вообще не сделала античная философия. Ибо античные философы не доказали, что сущность субъективного, характеризующего мышление, и такого объективного содержания в их отлпчности друг от друга состоит в том, что они переходят друг в друга и что это тождество и есть их истина. Это доказательство мы находим у Платона лишь в абстрактном, зачаточном виде. Единство мышления и представления есть то, что труднее всего показать. Поэтому если принципом признается мышление, как таковое, то оно абстрактно. Стоическая логика оставалась поэтому чисто формальной, и стоики не могли показать, что мышление достигает некоего содержания. Мышление и бытие именно суть сами также абстракции, и можно долго в них вертеться, не придя к какой-то определенности. Это единство всеобщего и особенного не может, следовательно, быть критерием. У стоиков постигнутое пред-

ставление выступает как нечто утверждаемое ими непосредственно. Оно есть некое конкретное, но стойки не показывают, что оно есть истина отличенных друг от друга мышления и бытия. Против этого непосредственно принимаемого конкретного утверждение о различии между ними является совершенно последовательным.

«Во-вторых», — говорит Аркезилай, — не существует такого постигнутого представления, которое не было бы также и ложным, как это подтверждается многочисленными и разнообразными примерами»; сами же стойки говорят, что постигнутое представление может быть как истинным, так и ложным. Ведь вообще всякое определенное содержание имеет своей противоположностью другое определенное содержание, которое тоже мыслится и потому тоже должно было бы быть истинным, — вывод саморазрушительный для стоического учения. В этом состоит несознательное блуждание в таких мыслях, основаниях, которые не понимаются как идея, как единство противоположностей, а утверждают нечто в пределах одного члена противоположностей и в его же пределах утверждают и нечто совершенно противоположное. Истиной мира является, напротив, нечто другое, всеобщий закон разума, который, как таковой, существует для мысли. Основания суть последнее по отношению к некоему содержанию, но сами по себе они не суть последнее; в них можно видеть лишь хорошие основания, вероятности, как выражаются академики. Это положение представляет собою великую мысль, до которой дошел Аркезилай. Но так как таким путем не может получиться единство, то он из этого делает именно тот вывод, что мудрец должен удерживать свое согласие, т. е. это *не* означает, что мудрец не должен мыслить, а лишь означает, что он не должен рассматривать мыслимое им как нечто истинное. «Ибо, так как ничто не постижимо, то он, соглашаясь с чем-то, будет соглашаться с непостижимым. Так как такое согласие есть мнение, то уделом мудреца будет лишь мнение».¹ Это нам приходится слышать еще и теперь: мы-де мыслим, но не достигаем этим истины; она остается по ту сторону нас. Цицерон (*Acad. Quaest.*, IV, 24) выражает это следующим образом: «Ни ложное, ни истинное не могли бы быть познаны, если бы последнее было как раз таким, как и первое».

б. Относительно практического поведения Аркезилай говорит: «Но так как нельзя *устраивать* свою жизнь без критерия истинного и ложного, и цель жизни, *счастье*, может быть определена лишь

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 154 — 156.

посредством таких оснований, то мудрец не будет воздерживаться от одобрения по отношению всего на свете, а будет руководствоваться вероятностью (*εἰλόγον*) в своем суждении о том, что ему нужно делать и чего не нужно делать», — будет руководствоваться вероятностью как *субъективно убедительным представлением*. Правильно в этом воззрении Аркезилая то положение, что хорошего основания недостаточно для достижения истины. «Счастье достигается посредством *благоразумия* (*φρόνησις*), и рассудительное поведение движется в рамках достодолжного, правильного действия (*κατορθώμασι*); правильным действием является то, что дозволяется хорошо обоснованным оправданием», так что оно все же представляется истинным. «Таким образом, тот, кто принимает во внимание хорошо обоснованное, будет действовать правильно и жить счастливо», но для этого нужна культура, рассудительное мышление. Аркезилай, следовательно, не идет дальше этого неопределенного: не идет дальше субъективизма убеждения и оправдываемой хорошими основаниями вероятности. Мы видим, таким образом, что в отношении положительного Аркезилай вообще не идет дальше стоиков и говорит то же самое, что они. Только форма высказывания у него другая, так как то, что стоики обозначают названием «истины», Аркезилай называет хорошо обоснованным или вероятным. В целом он, однако, обладает более высоким сознанием проблемы, чем стоики, так как обоснованное не означает у него нечто существующее в себе, а признается им лишь некоторой относительной истиной в пределах сознания.

2. Карнеад.

Таким же знаменитым, как Аркезилай, сделался *Карнеад*, один из его преемников в академии, который также жил в Афинах, но значительно позже. Он родился в Кирене на 3-м году 141-й олимпиады (в 217 г. до Р. Х.) и умер на 4-м году 162-й олимпиады, т. е. (в 132 г. до Р. Х.), восьмидесятипятилетним, а согласно некоторым авторам, даже девяностолетним старцем.¹ Когда, — как это уже было упомянуто (стр. 331) — три философа были посланы в Риме, остроумие, красноречие и убедительная сила доказательств Карнеада, равно как и его великая слава, больше всего возбуждали там к себе внимания, вызывали большие похвалы и были причиной того, что к нему стекались многочисленные слу-

¹ *Diog. Laërt.*, IV, 62, 65; *Tennemann*, Bd. IV, S. 334, 443 — 444; *Cicer. Acad. Quaest.*, II, 6; *Valer. Maxim.*, VIII, 7, ext. 5.

шатели. Он именно там по манере академиков произнес две речи о справедливости — одну речь за справедливость, а другую — против нее. На чем в общем были основаны обе речи легко догадаться: в оправдание справедливости он выставлял принципом всеобщее, а в своем доказательстве ее ничтожности он выдвигал принцип единичности, собственной выгоды. Для молодых римлян, которым противоположность принципов была мало известна, это было чем-то новым. Они не имели представления о такого рода оборотах мысли, их поэтому такие речи привлекали, и вскоре они были пленены ими. Но старые римляне, в особенности Катон старший, цензор, который тогда был еще в живых, смотрели на это с большим неудовольствием и сильно агитировали против таких речей, потому что они возвращали молодежь, отвращали ее от господствовавших в Риме прочных представлений и добродетелей. Когда зло получило распространение, Кай Ациллий внес предложение в сенат об изгнании из города всех философов, в число которых, не будучи названы по имени, должны были входить также и эти три посла. Но старый Катон убедил сенат возможно скорее окончить переговоры с послами, дабы они уехали из Рима и возвратились в свои школы, где они будут обучать детей эллинов; римские же юноши тогда попрежнему будут послушны своим законам и властям и будут научиться мудрости из общения с сенаторами.¹ Но от этой порчи нравств так же не легко удержать, как не легко было в раю сдержать стремление к познанию. Познание, которое является необходимым моментом в ходе культурного развития народов, оказывается, таким образом, грехопадением и порчей. Эпоха, в которой наступает поворот мысли, рассматривается как зло, угрожающее прочности старого строя. Но от этого зла в области мысли нельзя удерживать посредством законов и т. д. Оно может и должно быть излечено лишь посредством самого себя, и это происходит, когда мышление самим же мышлением приводится к истинному способу мышления.

а. Философия Карнеада нам наиболее определенно передана Секстом Эмпириком, и те отрывки, которые остались от Карнеада, также направлены против догматизма стоического и эпикурейского философских учений. То обстоятельство, что в его философии *природа сознания* более принята во внимание, чем в учении Аркезилая, делает высказываемые им положения интересными. В то время как

¹ *Plutarch*, Cato major, c. 22; *Gell.*, Noct. Attic., VII, 14; *Cic.*, De orat., II, 37 — 38; *Aelian Var. hist.*, III, 17; *Brucker*, Hist. crit. phil, t. I, p. 763.

Аркезилай, как мы видели, еще признает хорошие основания, принцип, выдвигаемый Карнеадом, высказан им следующим образом: «*Во-первых*, не существует абсолютно никакого критерия истины. Таким критерием не может быть ни ощущение, ни представление, ни мышление, ни нечто другое подобного рода, ибо все это вместе вводит нас в заблуждение». Это всеобщее эмпирическое положение еще поныне в моде. Развивая дальше это положение, он доказывает его из оснований, и мы видим вообще, что природа сознания высказана более определенно в следующем положении. «*Во-вторых*, он показывает, что если бы такой критерий и существовал, он все же не мог бы оставаться без воздействия (*πάθος*) сознания, получаемого со стороны восприятия».¹ В общем его главная мысль состоит в том, что характер каждого критерия неизбежно таков, что он обладает двумя элементами: одним элементом является объективное, сущее, непосредственно определенное, а другим элементом является некое воздействие, некая деятельность, некое определение сознания, и принадлежит ощущающему, представляющему или мыслящему субъекту,—а, как таковой, он не может быть критерием. Ибо эта деятельность сознания состоит в том, что последнее изменяет объективное, не дает, следовательно, объективному непосредственно доходить до нас таковым, каково оно есть. При этом Карнеадом принимается, как предпосылка, то же самое разделение, которое раньше, как мы видели, принималось Аркезилаем,—принимается именно, что рассудок должен рассматриваться как нечто последнее и всецело абсолютное отношение.

а. Против эпикурейцев Карнеад выдвигает следующее возражение: «Так как живое отличается от мертвого деятельностью *ощущения*, то оно будет постигать через посредство последнего как себя, так и внешнее. Но то ощущение, которое, «как это представляет себе Эпикур» (см. выше стр. 366), «остается неподвижным и является нестрадательным и неизменным, не есть ощущение и ничего не постигает. А ощущение показывает нам вещи лишь тогда, когда оно изменено и определено вторжением действительного.»² Ощущение Эпикура есть, утверждает Карнеад, некое существующее, но в нем нет никакого принципа суждения, потому что каждое ощущение существует само по себе. Но ощущение должно быть подвергнуто анализу с двух сторон; должно быть принято во внимание, что душа является в нем не

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 159 — 160.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 160 — 161.

только определяемой, но что вместе с тем определяющее определяется в свою очередь энергией сознательного субъекта. Когда я в качестве живого существа ощущаю, в моем сознании происходит некое изменение, а это означает, что я определяюсь воздействиями извне и изнутри. Критерий, следовательно, не может быть некоей простой определенностью, а является, наоборот, неким отношением внутри себя, в котором следует различать два момента: ощущение и мышление.

β. Так как, согласно Карнеаду, ощущение есть лишь начальный пункт, то он говорит далее: «Критерия, следовательно, пришлось бы искать в воздействии действительности на душу». Лишь посредине между деятельностью души и деятельностью внешних вещей мог бы находиться критерий. Такого рода определенное содержание ощущения, которое в свою очередь определяется сознанием, эту пассивность и активность сознания, это третье Карнеад называет *представлением*, которое, по учению стоиков, составляет содержание мышления. О такого рода критерии Карнеад говорит следующее: «Но такая определяемость должна служить указанием как самой себя, так и являющегося или вещи, которой она вызывается. Это вызванное воздействием изменение (Affection) есть не что иное, как представление. Представление есть поэтому в живом существе нечто, изображающее само себя и другое. Когда мы что-нибудь видим, зрение подвергается воздействию, и оно теперь уже не таково, как до акта видения. Благодаря такому изменению в нас возникает некое двучастное: во-первых, само изменение, т. е. представление» (субъективная сторона), а «второй частью является то, что вызвало изменение, виденное» (объективное). «Подобно тому как свет показывает сам себя и все то, что есть в нем, так и представление главенствует над знанием в животном и должно, подобно свету, одновременно и обнаруживать само себя и показывать то действительное, которым вызвано сознание». Это — совершенно правильная точка зрения сознания, и она сама по себе понятна; но лишь для являющегося духа существует другое в определенности сознания. Мы ожидаем, что теперь перед нами развернут далее эту противоположность, но Карнеад сразу переходит в область опыта, не давая этого реальнейшего развертывания своего тезиса. «Так как представление, — продолжает он далее, — не всегда показывает согласно истине, а часто лжет и подобно плохим посланцам отступает от пославших его вещей, то из этого следует, что не каждое представление может доставлять нам критерий истины, а лишь то представление, которое истинно, если только таковое существует. Но так как

ни одно представление не носит такого характера, благодаря которому оно никогда не могло бы оказаться также и ложным, то представления суть общие критерии как истинного, так и ложного, или, иначе говоря, не являются критериями». Карнеад ссылается и на то, что представление может иметь своим источником также и не-существующее, или, иначе говоря, — если согласимся со стоиками и признаем, что существующим является то, что мы мыслительно воспринимаем в предметах, — может быть воспринимасемо также и ложное.¹ Выраженная популярно, эта мысль Карнеада будет гласить: существуют также представления о неистинном. Если я и убежден, то это все же лишь *мое* представление, хотя те, которые убежденно признают что-нибудь, полагают, что они *что-то* сказали, говоря, что они в этом убеждены. Они говорят также: вникание, объективная наука ведь тоже является *лишь* убеждением другого человека. Однако на самом деле содержание по своей природе всеобщее.

γ. Наконец «так как никакое представление не является критерием, то таким критерием не является также и *мышление*, ибо оно находится в зависимости от представления» — оно, следовательно, должно быть столь же ненадежно, как и последнее. «А именно, для мышления то, о чем оно судит, должно быть представлением. Но представление не может существовать без ощущения, в котором нет мысли»; а последнее ведь может быть истинным или ложным. «Таким образом, не существует никакого критерия».² Таково основное положение, характеризующее академическую философию: она утверждает, что, с одной стороны, представление в самом себе является различием между мышлением и существующим, а, с другой стороны, представление является также и единством мышления и существующего; это единство, однако, не является всегда и неизменно существующим единством. На этой точке зрения стояла философская культура того времени, и Рейнгольд развил ее также и в новейшее время.

б. *Положительное* же учение Карнеада о критерии заключалось в утверждении, что следует установить критерии надлежащего *образа жизни* и способа *приобретения счастья*, а не критериев в области спекулятивного рассмотрения того, что само по себе существует. Таким образом, Карнеад переходит к рассмотрению психологических вопросов и конечных форм рассудочного сознания. Критерий, признаваемый Карнеадом, не является, таким образом, критерием

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 161 — 164, 402.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 165.

истины, а служит лишь для субъективного употребления отдельного человека и потому обладает лишь субъективной истинностью, хотя все же остается некоей конкретной целью. «Представление есть представление чего-то; представление того, из чего оно рождается, как из ощущаемого внешними чувствами объекта, и представление субъекта, в котором оно рождается, например человека. Таким образом, оно находится в двоякого рода отношении: оно, с одной стороны, находится в отношении с предметом и, с другой стороны, с представляющим. Со стороны первого отношения оно истинно или ложно: истинно, если оно совпадает с представленным, и ложно, если оно не совпадает с последним». Но эта сторона здесь вовсе и не может быть принята во внимание, так как суждение об этом совпадении совершенно не в состоянии отделить предмет от представляемого предмета. «Со стороны отношения к представляющему один предмет представляется (φαινόμενῃ) истинным, а другой не представляется истинным». Но академики принимают во внимание лишь это отношение к представляющему. «Представляемое как истинное носит у академиков название *эмфазы* (ἐμφασίς), убеждения, убеждающего представления; не представляемое же как истинное носит у них название *апэмфазы* (ἀπέρφασίς); неубеждения, неубедительного представления. Ибо нас не убеждает ни то, что нам представляется истинным само через себя, ни то, что истинно, но не представляется нами». ¹

Таким образом, руководящий принцип определяется Карнеадом приблизительно так же, как и Аркезилаем, так как и он признает его в общем лишь в форме «убеждающего представления»; но, как убедительное, оно является «вместе с тем прочным и развитым представлением», если оно должно быть критерием жизни. Эти различия представляют собою в целом составные части правильного анализа и встречаются приблизительно также и в формальной логике. Это примерно те же ступени, которые мы встречаем у *Вольфа* под названием ясного, отчетливого и адекватного представления. «Теперь мы должны показать, в чем состоит различие этих трех степеней». ²

а. «Убеждающим представлением (πίθανή) является вообще представление, которое кажется истинным и достаточно ясным. Оно обладает также и надлежащей широтой и может быть применимо многообразными способами в довольно многочисленных случаях, причем все больше и больше подтверждая себя посредством повторения», как

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 166 — 169.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 166 — 167.

у Эпикура, «оно себя делает все больше и больше убедительным и достойным доверия». Карнеад не дает никакого дальнейшего определения его содержания, а делает *первым* критерием в качестве эмпирической всеобщности то, что часто встречается.¹ Но это — лишь единичное и вообще непосредственное, прямо-таки простое представление.

β. Но так как представление никогда не является изолированным, а одно представление, как звено в цепи, зависит от другого, то к первому критерию присоединяется *второй*, а именно, то обстоятельство, что оно одновременно убедительно и прочно (*ἀπερίσπαστος*), т. е. связано и определено со всех сторон, так что внешние обстоятельства не могут ни изменять его, ни также бросать его в разные стороны, расшатывать; другие представления не противоречат ему, потому что оно знакомо нами как находящееся в этой связи с другими представлениями. Это — совершенно правильное определение, которое в общем встречается повсюду. Мы не только лишь видим или высказываем что-то, а с этим виденным или высказанным находится в связи масса обстоятельств. «Например, в представлении о человеке содержится много как того, что касается его самого, так и касающегося того, что его окружает: к первому разряду относятся, например, цвет, величина, форма, движение, одежда и т. д.; ко второму разряду — воздух, свет, друзья и т. п. Если ни одно из таких обстоятельств не повергает нас в сомнение или не отвлекает нас, заставляя считать это представление ложным, а все они равномерно согласуются друг с другом, то представление становится тем убедительнее». Если, следовательно, представление согласуется также и с теми многообразными обстоятельствами, в которых оно находится, то оно прочно. Мы можем принять веревку за змею, но в таком случае мы, воспринимая ее, еще не приняли во внимание всех обстоятельств. Подобно тому, следовательно, как при обсуждении характера болезни должны быть привлечены к рассмотрению все симптомы, так и прочное представление обладает убедительностью, потому что все обстоятельства согласуются друг с другом».²

γ. Еще более достойным доверия, чем прочное представление, является развитое (*διεξωδευμένη*) представление, которое создает полное убеждение»; это — третий момент. «В то время как в прочном представлении исследуется лишь вообще, согласуются ли обстоя-

¹ *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 173 — 175.

² *Sext. Empir.*, adv. Math., VII, 176 — 177; 187 — 189; 179.

тельства друг с другом, так в развитом представлении исследуется само по себе каждое отдельное из согласующихся обстоятельств. Исследованию подвергается как судящий, так и то, что является предметом суждения, и то, согласно чему судят. Подобно тому как мы в повседневной жизни при неважном деле удовлетворяемся одним свидетелем, а в важном деле считаем, что требуется несколько свидетелей, и в еще более важном деле мы находим нужным подвергнуть исследованию сами показания каждого отдельного свидетеля, сравнивая их друг с другом, — так относительно незначительных вещей достаточно одного всеобщего субъективного представления, относительно вещей, имеющих некоторое значение, требуется прочное представление, а относительно того, что является условием правильной и счастливой жизни, требуется представление, подвергнутое исследованию со стороны его частей». ¹

Мы видим, таким образом, что в противоположность тем, которые видят истинное в непосредственном и в особенности, как это признавали в новейшее время, в созерцании, в некоем непосредственном знании, будет ли оно внутренним откровением или внешним восприятием, Карнеад справедливо отводит этому виду достоверности низшее место. Необходимым же является для него, наоборот, развитое представление; однако оно носит у него лишь формальный характер. И в самом деле, истина имеется лишь в мыслящем познании, и хотя Карнеад не исчерпал всего того, что можно сказать о природе этого познания, он все же правильно выделил некоторый его существенный момент, развитие и судящее движение моментов.

Мы видим, что в новой академии выражен субъективный характер убеждения или, иначе говоря, высказано, что в сознании находится не истина как истина, а ее явление, что она находится в сознании таковой, каковой она является для представления. Таким образом, новая академия требует лишь субъективной достоверности. Об истине нет более и речи, а дело идет лишь о том релятивном, что существует относительно сознания. Точно так же как академический принцип ограничивался лишь субъективной стороной убедительного представления, так и стоики, собственно говоря, видели «в себе» (*das An sich*) в мышлении, а Эпикур в ощущении, но они называли это истиной. Академики, напротив, противопоставляли это «в себе» истине и утверждали, что она не есть существующее, как

¹ *Sext. Empir., adv. Math., VII, 181 — 184.*

такое. Они, следовательно, сознавали, что «в себе» имеет момент сознания и не существует без этого момента. У предшествовавших им стоиков и Эпикура это тоже служило основой их философского учения, но они не осознали этой основы. Хотя согласно этому теперь «в себе» уже находится в существенном соотношении с сознанием, последнее все еще противоположно истине. Для сознания, как для момента «для себя», «в себе», следовательно, все еще находится на заднем фоне, последнее все еще предстоит, но вместе с тем оно вовлекает само «для себя», как нечто, составляющее существенный момент, в противоположность «в себе»; иными словами, сознание еще не положено как «в себе и для себя». Если мы заострим до последней возможности эту точку зрения академиков, то она превратится в утверждение, что *все* существует *лишь для сознания* и что форма *бытия* вообще и знания существующего совершенно исчезает также и как форма. Но это — скептицизм. Если, следовательно, академики еще отдавали предпочтение одному убеждению перед другим, предпочитали считать истиной одно убеждение, а не другое, потому что в этом убеждении для них как бы заключалась или предносилась некая цель, некое приближение существующей в себе истине, то приходится еще остановиться просто на том взгляде, что можно считать истинным какое угодно мнение, или, иначе говоря, остановиться на воззрении, что все одинаковым образом соотносено с сознанием, значимо вообще лишь как явление, и дальше этого не идти. Академия, таким образом, не продолжала долго свое существование, а перешла, собственно говоря, в последней стадии своей эволюции в скептицизм, который просто признавал лишь то, что мы лишь субъективно считаем истинным; скептики, таким образом, отрицали вообще существование объективной истины.

В. СКЕПТИЦИЗМ

Скептицизм завершил точку зрения субъективности всякого знания, тем, что он вообще на место бытия, говоря о знании поставил выражение *«кажимость»*. Этот скептицизм выступает, как нечто чрезвычайно импонирующее, к чему мы должны относиться с большим почтением. Во все времена он считался и еще и теперь считается опаснейшим и даже непобедимым противником философии, так как он является искусством, разлагающим все определенное и показывающим его нам в его ничтожности, так что кажется, будто он *сам по себе* должен быть признан *непобедимым*, и различие убеждений за-

висит лишь от того, как отдельный человек решает для себя вопрос, сделаться ли ему сторонником скептицизма или какой-нибудь положительной догматической философии. И верно то, что результатом скептицизма является разложение истины и, значит, всякого содержания; его результатом является, следовательно, полное отрицание. Мы должны также согласиться с тем, что скептицизм непобедим, но непобедим он лишь субъективно, в отношении отдельного человека, который может упорно отстаивать ту точку зрения, что ему нет никакого дела до философии, и признавать лишь отрицание. Скептицизм с этой точки зрения кажется чем-то таким, против чего ничего не поделаешь, и получается представление, что никак нельзя преодолеть человека, бросившегося в объятия скептицизма, и что другой поэтому может лишь спокойно оставаться при своей философии лишь потому, что он ничего знать не хочет о скептицизме; он так, собственно, и должен поступить, так как ведь скептицизм все равно не может быть опровергнут. Само собою разумеется, что если бы мы только уклонялись от встречи со скептицизмом, то он на самом деле не был бы побежден, а продолжал бы существовать и занимал бы более выгодную позицию. Ибо положительная философия предоставляет ему существовать *наряду* с нею; скептицизм же, напротив, агрессивен по отношению к ней, так как он сознает, что он имеет возможность победить ее, а она сознает, что не может его победить. Мы, разумеется, должны согласиться с тем, что если кто-нибудь хочет во что бы то ни стало быть скептиком, то его нельзя переубедить или заставить принять положительную философию,¹ точно так же как мы не можем заставить стоять парализованного с головы до ног человека. Скептицизм в самом деле является таким параличом, бесплодностью истины, которая может добраться лишь до самой уверенности, но не в силах добраться до уверенности во всем, а застревает лишь в отрицательном и в отдельном самосознании. Держаться в пределах единичного, — это именно и есть воля единичного; удержать его от

¹ Здесь и несколькими строками ниже «положительная философия» употребляется в совершенно другом значении, чем то, в котором оно, как мы только что видели, дважды употреблялось Гегелем, так как там умозрение противоплагается догматизму. Вместе с тем мы должны радикально различать между этим выражением у Гегеля в его двояком значении и хвастливо выступившей в новейшее время положительной философией, которая лишь уклоняется от необходимости мыслящего познания, чтобы броситься наконец в объятия откровения и голой веры, хотя она и называет себя *свободным* мышлением.

Примечание издателя.

этого никто не в состоянии, ибо само собою разумеется, что никого нельзя выгнать из голого ничто. Совсем другое дело — *мыслящий скептицизм*, суть которого состоит в том, чтобы показывать, что все определенное и конечное представляет собою нечто шаткое. Когда дело идет об этом скептицизме, положительная философия может сознавать, что она в самом деле содержит в самой себе отрицательную сторону скептицизма, и, следовательно, последний не противоположен ей и не находится вне нее, а является неким ее моментом, но этот момент содержится в ней так, что она заключает в себе отрицание в его истинности, каким его не имеет скептицизм.

Точнее *отношение* скептицизма к *философии* состоит в том, что он является диалектикой всего определенного. Можно показать конечность всех представлений об истине, так как они содержат в себе отрицание и, следовательно, противоречие. Обычное всеобщее, бесконечное не составляет исключения, ибо всеобщее, противостоящее особенному, неопределенное, противостоящее определенному, бесконечное, противостоящее конечному, есть именно лишь одна сторона и, как таковая, есть тоже лишь нечто определенное. Скептицизм, таким образом, и направлен против рассудочного мышления, которое признает определенные различия последними, сущими различиями. Но само логическое понятие и есть эта диалектика скептицизма, ибо та отрицательность, которая отличает скептицизм, входит также в состав истинного знания идеи. Различие между скептицизмом и этим знанием заключается лишь в том, что скептик успокаивается на этом отрицательном результате и не идет дальше: «то-то и то-то содержит в себе противоречие, само себя разрушает и, значит, не существует». Но этот результат, как лишь отрицательный, сам в свою очередь является некоей односторонней определенностью, противостоящей положительному результату, т. е. скептицизм поступает лишь как абстрактный рассудок. Он не замечает, что это отрицание есть внутри себя также и некое определенное утвердительное содержание, ибо оно, как отрицание отрицания, есть соотносящаяся с собой отрицательность, и более точно — бесконечное утверждение. Таково в своем совершенно абстрактном выражении отношение между философией и скептицизмом. Идея, как абстрактная идея, есть нечто инертное, косное; истинна она лишь постольку, поскольку она постигает себя как живую. Это происходит тогда, когда она диалектична внутри себя, чтобы снимать с себя косный покой и изменяться. Таким образом,

если философская идея диалектична внутри себя, то она является такой не случайно; скептицизм, наоборот, пользуется своей диалектикой случайным образом, наталкиваясь на тот или иной материал, он показывает, что последний отрицателен внутри себя.

Следует, далее, различать между *древним* и *новым* скептицизмом; мы имеем теперь дело лишь с первым, ибо лишь он носит подлинный, глубокий характер, между тем как новый скептицизм является скорее эпикуреизмом. Так, например, в новейшее время кичился своим скептицизмом живущий в Геттингене *Шульце*. Он написал книгу под названием «Энезидем», желая показать этим названием, что он сравнивает себя с носившим это имя скептиком. Шульце излагал и защищал скептицизм против Лейбница и Канта также и в других произведениях. Он, однако, совершенно игнорирует только что указанную нами позицию скептицизма, и вместо того, чтобы установить истинное отличие своего скептицизма от древнего скептицизма, Шульце знать ничего не хочет кроме догматизма и скептицизма, не доходит до третьего философского учения. Шульце и другие кладут в основание своей философии ту мысль, что мы должны считать истинным всякое чувственное бытие, которое нам дается чувственным сознанием; во всем же другом мы должны сомневаться. То, что мы мним, факты сознания, является последней инстанцией. Древние скептики допускали, правда, что мы должны руководиться этими фактами сознания в своем поведении, но им в голову не приходило выдавать их за нечто истинное. Новейший скептицизм направлен лишь против мысли, против понятия и идеи, направлен, стало быть, против высшей философской ступени. Он, следовательно, не подвергает ни малейшему сомнению реальность вещей, а лишь утверждает, что из этой реальности нельзя сделать никакого вывода в пользу мысли. Но это — даже не мужицкая философия, ибо мужики знают, что все земные вещи переходящи и их бытие, следовательно, столь же хорошо, сколь и их небытие. Современный скептицизм представляет собою субъективность и пустую гордыню сознания, которые, правда, непреодолемы, но не для науки и истины, а для себя, для этой субъективности. Ибо последняя не хочет идти дальше утверждения: «это я считаю истинным; мое ощущение, мое сердце является для меня последней инстанцией». Здесь, таким образом, идет речь лишь об уверенности, а не об истине; это, впрочем, в наши дни больше уже не называется скептицизмом. Но убеждение данного единичного субъекта ничего не доказывает, как бы ни было возвышенно то, что высказано в этом убеждении. Так как,

с одной стороны, нам говорят: истина ведь и является *лишь* убеждением другого человека, а с другой стороны, собственное убеждение, которое ведь тоже есть некое «лишь», ставят высоко, то мы должны оставить субъекта при этом его высокомерии, а затем и смирении. Древний скептицизм, правда, тоже приходит к выводу, что знание лишь субъективно; однако эта субъективность обосновывается путем развертывания мыслящего аннулирования всего того, что признается истинным и существующим, так что вывод гласит, что все непостоянно.

Дело скептицизма, таким образом, неправильно обозначают как учение о *сомнении*. Не следует также переводить *σκέψις* через «жажда сомнения», хотя скептицизм, согласно Сексту (Pyrrh. Нур., I, 3, § 7), называли также эффектическим (*ἐφεκτική*), потому что одно из его главных положений гласило, что мы должны воздерживаться от согласия. Сомнение, однако, лишь означает неуверенность, нерешительность, мысль, противоположную тому, что признается значимым. *Zweifel* происходит от *zwei* (два), есть метание, качание туда и обратно между двумя и несколькими мыслями, так что сомневающийся не успокаивается ни на одной, ни на другой мысли, — и, однако, мы должны успокоиться на одной *или* на другой мысли. Таким образом, легко может стать, что сомнение человека в самом себе приведет его к душевной и духовной разорванности; такое сомнение делает человека беспокойным и приносит несчастье. Так, например, возникают сомнения в бессмертии души, в существовании бога. Сорок лет назад¹ об этом много писали, и также и в поэзии положение скептика сделалось основным мотивом; в ней, как, например, в «Мессии», изображалось несчастье сомневающегося. Это предполагает наличие глубокого интереса к некоторому содержанию и желание духа, чтобы это содержание в нем укрепилось или не укрепилось, потому что он считает, что обретет свое спокойствие либо в его укреплении, либо в неукреплении. Такое сомнение якобы свидетельствует, что перед нами тонкий, остроумный мыслитель; на самом же деле оно является лишь пустым тщеславием или расслабленностью, не дающей человеку остановиться на чем-нибудь определенном. В наше время этот скептицизм появился на сцену и выступает, таким образом, как эта всеобщая отрицательность. Но древний скептицизм не сомневается, а уверен в неистинности и равнодушен как к одному, так и другому решению вопроса. Он не переходит подобно блуждающему свету от одних мыслей к другим и обратно, что

оставляет еще возможность того, что та или другая мысль все же еще может оказаться истиной, а он уверенно доказывает неистинность всего. Или, иными словами, его сомнение является для него достоверностью, которая не намерена ни достигнуть истины, ни оставить нерешенным вопрос о ней, а считает вполне окончанным свое дело, следовательно, выступает решительно, причем эта решительность не является для него истиной. Эта уверенность в самом себе имеет, таким образом, своим результатом спокойствие и твердость духа внутри себя, в которых нет налета печали и которые являются прямой противоположностью сомнения. Такова точка зрения *невозмутимости*, исповедуемой скептицизмом.

Раньше чем приступить к рассмотрению скептицизма, мы должны изложить его *внешнюю историю*. Что касается происхождения скептицизма, то сами скептики говорят, что он очень древен, а именно, если будем его брать в совершенно неопределенном, общем смысле, будем понимать под ним лишь, скажем, следующее утверждение: «вещи *существуют*, но их бытие существует не истинно, а предполагает также небытие, или, иными словами, вещи изменчивы. Например, сегодня есть сегодня, но сегодня есть также завтра; теперь — день, но теперь — также и ночь и т. д.» О том, что таким образом признается определенным, говорится также и противоположное. Если мы говорим, что все вещи изменчивы, то это раньше всего означает, что все вещи *могут* изменяться; но настоящий смысл этого высказывания состоит не в том только, что это может произойти: выражение: «все изменчиво», взятое в его всеобщности, означает на самом деле: «Ничего не существует в себе, а сущность всякой вещи состоит в том, что она упраздняет себя, так как вещи в самих себе, согласно своей необходимости, изменчивы. Лишь теперь они таковы, в другое же время они — иные; и самого этого времени теперь уже нет больше, когда я о нем говорю, ибо само время не неподвижно и нет ничего, что оно сделало бы неподвижным». Эта недостоверность чувственного есть издавнее убеждение как нефилософской публики, так и выступавших доселе философов; и это убеждение в отрицательности всяких определений составляет вместе с тем характерную черту скептицизма. И скептики действительно доказывали исторически издавнее существование этого убеждения и утверждали, что уже Гомер был скептиком, потому что он об одних и тех же вещах говорит противоположным образом. К скептикам они причисляют также и Биаса с его девизом: «Не давай поручительства». Ибо этот девиз имеет следующий общий смысл: «Не считай что бы то ни было

чем либо, не держись вообще какого-нибудь предмета, не отдавайся ему, не верь в прочность какой бы то ни было связи и т. д.» Такой же скептической была, по утверждению скептиков, отрицательная сторона ксенофонта и зенонова философского учения; скептиком был, далее, Гераклит с его основным учением, гласившим, что все течет, все, следовательно, противоречиво и преходяще. Наконец, Платон и академия были скептиками, только у них скептицизм не нашел своего чистого выражения.¹ Все эти учения мы можем отчасти истолковывать, как скептическое убеждение в недостоверности всех вещей; однако на самом деле эти учения не должны рассматриваться как скептические. В них нет характеризующей скептицизм сознательной и всеобщей отрицательности. Будь эти учения сознательным скептическим убеждением, они должны были бы доказывать его. Будь эти учения всеобщим скептицизмом, они должны были бы распространить на все свое убеждение в неистинности объективного. Учения этих философов, следовательно, не представляют собою отрицания, говорящего определенно, что все существует не в себе, а лишь для самосознания, и все сводится лишь к уверенности самосознания в самом себе. Как философское сознание, скептицизм, следовательно, представляет собою позднейший продукт. Под скептицизмом мы должны понимать *развитое* сознание, которое отчасти считает неистинным не только чувственное бытие, но также и мыслимое нами бытие, которое умеет, кроме того, отдавать себе сознательный отчет в ничтожности того, что другие признают сущностью, и, наконец, настолько развит всеобщим образом, что не только превращает в ничто то или другое чувственное или мыслимое, а во всем познает его неистинность.

Историю философского учения, являющегося скептицизмом в собственном смысле этого слова и носящего это название, обыкновенно начинают с Пиррона, как его основателя, и отсюда происходит также название *пирронизма* и *пирроников*. Секст Эмпирик говорит о нем (Pyrrh. Нур., I, с. 3, § 7), «что он существеннее (*σφωτικώτερον*) и яснее проводил скептицизм, чем его предшественники. Он древнее некоторых из уже рассмотренных философов; но так как скептицизм должен быть рассмотрен в целом, то мы должны рассматривать его скептицизм вместе с учением позднейшего более развитого скептицизма, хотя Пиррон отрицает лишь непосредственную истинность отчасти чувственного, отчасти нравственного, между тем как позднейший скеп-

¹ *Diog. Laërt.*, IX, 71 — 73; сравн. Bd. I, S. 180, 267, 307.

тицизм больше направлен против истины как предмета мысли, как мы это увидим дальше при более близком рассмотрении их учения. Собственно говоря, лишь позднейший скептицизм произвел сенсацию.

Что касается *обстоятельств жизни* Пиррона, то они выглядят так же скептически, как и его учение, ибо в них отсутствует связь, и мы о них знаем мало безусловно достоверного. Пиррон был современником Аристотеля и был родом из Элиды. Я не приведу имен его учителей. Среди них его биографы особенно выделяют Анаксарха, ученика Демокрита. Мы не можем сказать определенно, где он жил, по крайней мере где он провел большую часть своей жизни. Как доказательство того, каким большим уважением он пользовался при жизни, приводится тот факт, что его родной город избрал его верховным жрецом, а Афины пожаловали ему право гражданства. Наконец нам сообщают, что он сопровождал Александра Великого в его походе на Азию; там биографы Пиррона заставляют его много общаться с магами и браминами. Рассказывают, что Александр решил предать его казни за то, что он пожелал смерти одного персидского сатрапа, и эта судьба постигла Пиррона на девяностом году его жизни. Если все это верно, то Пиррон отправился сопровождать Александра в Азию не раньше, чем на семьдесят восьмом году своей жизни, так как Александр провел в Азии от 12 до 14 лет. Пиррон, повидимому, не выступал публично как учитель, а оставил после себя лишь несколько друзей — учеников. Более подробно, чем об обстоятельствах его жизни, нам рассказывают анекдоты о его скептическом поведении, и эти анекдоты имеют целью сделать последнее смешным. В этих анекдотах общее скептическое учение противопоставляется какому-нибудь частному случаю, так что на примере кажущегося последовательным при подобных обстоятельствах поведения само собою выступает бессмысленность этого учения. Так как Пиррон отрицал реальность чувственных вещей, то рассказывают, например, что он шел прямо на скакавшую ему навстречу лошадь или карету или прямо шел на стену, совершенно не веря в достоверность чувственных ощущений, и что лишь окружавшие его друзья всегда спасали его от подобных опасностей.¹ Но подобного рода анекдоты должны быть отброшены; они должны быть признаны нелепыми, ибо в противном случае было бы немыслимо, чтобы Пиррон мог девяноста лет от роду следовать за Александром в Азию. Да и помимо этого мы сразу видим, что такого рода рассказы

¹ *Diog. Laërt.*, IX, 61 — 65, 69 — 70; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1320 — 1323.

выдумывались единственно лишь с той целью, чтобы высмеять скептическую философию, показывая, к каким крайним последствиям должен привести ее принцип. На самом деле чувственное бытие признается скептиками явлением, с которым следует согласовать свое поведение (см. ниже стр. 419), но которого мы не должны считать истинным. Новоакадемики ведь также говорили, что в жизни следует вести себя не только согласно правилам благоразумия, но и согласно законам чувственных явлений (стр. 397, 402).

Второе место за Пирроном по своей известности занимает силлогграф Тимон Филиазийский.¹ Многие из его силл, т. е. едких стихотворных выпадов против всех философов, приводятся древними авторами. Они несомненно ожесточены и ругательны, однако многие из них не очень-то остроумны и не заслуживают того шума, который вокруг них поднимался. Д-р Пауль собрал их в своей диссертации, но среди собранных им силл имеется много очень незначительных; такого же рода произведения Гёте и Шиллера во всяком случае остроумнее. Пирроники затем исчезают, и, повидимому, вообще существовали лишь более или менее незначительные группы их. Мы в продолжение долгого времени больше встречаем в истории философии противопоставление перипатетикам, стоикам и эпикурейцам лишь академиков и также и того, что приводится из учений древних академиков.

Скептицизм был снова вызван к жизни главным образом лишь *Энезидеом* из Гноссии, что на острове Крите, жившего в эпоху Цицерона в Александрии,² которая вскоре стала соперничать с Афинами как центр философии и науки. В позднейшее время, когда академия поглощается скептицизмом, мы видим, что последний, от которого академию и раньше отделяла лишь тонкая демаркационная черта, господствует как чисто отрицательная сторона. Но такого рода скептицизм, как скептицизм Пиррона, который еще не обнаруживает значительной культуры мысли и направленности к ней, а восстает лишь против чувственного, — такого рода скептицизм не мог представлять никакого интереса в ту эпоху, когда в философии образовались и разрабатывались стоицизм, эпикуреизм, платонизм и т. д. Скептицизм должен был сам, следовательно, получить разработку, сообщаящую ему более философский характер, для того чтобы он мог выступить с тем достоинством, которое соответствует значению философии. Это выполнил лишь Энезидем.

¹ *Diog. Laërt.*, IX, 109.

² *Diog. Laërt.*, IX, 116; *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1328.

Одним из знаменитейших скептиков является, однако, *Секст Эмпирик*, произведения которого большей частью дошли до нас. Он является для нас самым значительным из всех авторов, писавших о скептицизме, так как он нам дает подробное изложение учений представителей этого философского течения. Его жизнь, к сожалению, нам почти совершенно неизвестна. Он был врачом. Что он был эмпирическим врачом, руководящимся не теорией, а тем, чему учит видимость, — это показывает нам его имя. Он жил и учил приблизительно в середине второго века после Р. Х.¹ Его произведения распадаются на две части: 1) его *Pyrrhoniae Hypotyposes* в трех книгах дают нам скорее изложение скептицизма вообще, а не только учение Пиррона; 2) из его одиннадцати книг *adversus Mathematicos* — т. е. против науки вообще и специально против геометров, арифметиков, грамматиков, музыкантов, логиков, физиков и этиков — шесть книг действительно направлены против математиков, а остальные пять — против философов.

Что же касается различия между *академией* и *скептицизмом*, то это был вопрос, ответ на который создавал скептикам много работы. Новая академия так близко граничила со скептицизмом, что скептикам стоило немало труда избавиться от этой компрометирующей близости, и в скептической школе велся долгий и имевший важное значение спор, принадлежал ли или нет Платон и новая академия к скептикам,² и мы видим, что Секст Эмпирик не знает, как быть с Платоном. Скептики вообще очень заботятся о том, чтобы проводить ясное различие между собою и представителями других систем. Секст (*Pyrrh. Hyp.*, I, с. 1, § 1—4) различает три философских учения: «Тот, кто ищет предмета, должен или найти его, или отрицать, что он может быть найден, или упорствовать в искании его. Точно так же обстоит дело и с философскими исследованиями: одни утверждают, что нашли истину; другие утверждают, что ее невозможно постигнуть, а третьи все еще ищут. Первыми, примером которых могут служить Аристотель, Эпикур, стоики и другие, являются так называемые догматики; академики являются теми, которые утверждают непостижимость истины; скептики же все еще ищут. Существуют поэтому три философских учения; догматическое, академическое и скептическое». Поэтому скептики называли себя также и ищущими (*ζητητικοί*) и свою философию — ищущей (*ζητητική*).³

¹ *Brucker*, Hist. crit. phil., t. II, p. 631 — 636.

² *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I, с. 39, § 221 — 225.

³ *Sext. Empir.*, *Pyrrh. Hyp.*, I, с. 3, § 7; *Diog. Laërt.*, IX, 69 — 70.

Однако отличие скептицизма от новой академии заключается лишь в форме выражения и, следовательно, идет не очень далеко. Да и вообще это различие основано лишь на нарочитом стремлении скептиков отбрасывать и избегать всякого рода утвердительных выражений. Секст Эмпирик (Pyrrh. Нур., I, с. 7, § 13; с. 10, § 19 — 20) говорит: «Скептик ничего не утверждает догматически, а лишь непроизвольно соглашается с теми впечатлениями, к которым он вынуждается представлениями. Если поэтому он испытывает тепло или холод, он, правда, не скажет: мне кажется, что я не испытываю тепла или холода. Но, если его спросят, таким ли *существует субъект*, каким он кажется нам, то мы признаем факт *кажущести* (φαίνεσθαι). Однако мы исследуем не предмет, который кажется, а лишь тот *предикат* (ὃ λέγεται), который высказывается о кажущемся.¹ Сладко ли то-то и то-то, это, следовательно, мы исследуем лишь в отношении понятия (ἁπλῶς ἐπὶ τῷ λόγῳ). Но понятие есть не кажущееся, а то, что высказывается о кажущемся. А если мы подвергаем исследованию даже кажущееся, то мы это делаем не для того, чтобы отрицать эту кажущуюсь, но чтобы опровергнуть опрометчивость (προπητεία) догматиков». Скептики, следовательно, стремятся к тому, чтобы в том, что они говорят, никто не мог изобличить их в высказывании существования чего-то, так что они, например, в высказываемых им предложениях ставят «*кажется*» вместо «*существует*». Согласно Сексту Эмпирику (Pyrrh. Нур., I, с. 7, § 14; с. 28, § 206), «скептик пользуется произносимыми им положениями, как, например: «ничего не устанавливать» (οὐδὲν ὀρίζειν), «ничего больше» (οὐδὲν μᾶλλον), «ничего не истинно» и т. д., не в том смысле, что эти положения вообще существуют. Ибо он думает, например, что положение: «все ложно», утверждая ложность всех других положений, утверждает также и ложность самого себя и, таким образом, само себя ограничивает (συμπεριγράφει). Таким образом, относительно всех скептических положений мы должны твердо помнить, что мы вовсе не утверждаем, что они истинны, ибо мы говорим, что они могут сами себя опровергать, так как их ограничивает то, о чем они высказаны». Новая академия, представителем которой является Карнеад, тоже не высказывает никакого положения как истинное и существующее или как нечто, с чем мышление может согласиться; скептики, таким образом, стоят очень близко к академикам. Чистый скептицизм порицает в академии лишь то, что она еще не чисто

¹ Ср. выше стр. 306.

скептически. «Но очевидно, что они отличаются от нас, — говорит Секст (Рутг. Нур., I, с. 33, § 226—233), — в оценке добра и зла. Ибо они утверждают, что нечто *есть* добро или зло», — добром именно является воздержание от одобрения, а злом — согласие с известным положением (см. выше стр. 393—394) «причем они убеждены, что вероятнее, что то, чему они приписывают предикат «добро», скорее *есть* добро, чем противоположное». Они, следовательно, не поднялись до чистого скепсиса именно потому, что они говорят «*есть*»; а не «*кажется*». Но это — одна лишь форма, ибо содержание тотчас же отрицает то, что в форме выглядит как утвердительное высказывание. Если мы говорим: «Нечто есть некое добро, мышление согласно с ним», и затем спрашиваем: «Но что такое то добро, с которым мышление согласно», то содержание здесь состоит в том, что мышление не должно согласиться с ним. Форма, следовательно, гласит: «это — некое добро». Но содержание гласит, что нельзя признавать это нечто добром, истинным. Скептики порицают новоакадемиков также и за следующее: для скептиков «все представления одинаково достойны веры или недостойны веры в отношении основания», в отношении истины. Академики же говорят: одни представления вероятны, другие невероятны; а среди вероятных представлений существуют в свою очередь разные степени, и одно представление должно быть признано истинным *предпочтительно* перед другим». Предпочтение тоже является, таким образом, одной из форм, служащих предметом нападок скептиков (см. ниже стр. 421—422), ибо такого рода выражения звучали для них еще слишком положительно.

Скептицизм, таким образом, характеризуется в общем тем, что благодаря исчезновению всего предметного, считаемого истинным, существующим или всеобщим, всего определенного, всего утвердительного и благодаря воздержанию от согласия само собою возникает для самосознания неподвижность и уверенность души, ее невозмутимость, и у скептиков, таким образом, получается тот же самый результат, который, как мы видели, получался в непосредственно предшествовавших скептицизму философских учениях. Таким образом, согласно учению скептиков, как только нечто признается самосознанием истиной, самосознание ею же связано. Истина является для самосознания всеобщей, выходящей за его пределы сущностью, по сравнению с которой оно чувствует себя ничтожным. Но эта чуждая и определенная истина, как конечная, не есть существующее в себе, так что шатание и исчезновение является для него необходимым. Когда же это прочное исчезает,

самосознание вместе с этим само теряет свое равновесие, и им овладевают беспокойство, страх и тревога, ибо его опорой и источником его спокойствия является существование того, что для него представляет собою существующее и истинное. Но скептическое самосознание и является субъективным освобождением от всякой истинности этого объективного бытия, освобождением от полагания своей сущности в чем-то подобном. Скепсис имеет, таким образом, своей *целью* уничтожить то бессознательное рабство, в котором находится природное самосознание, возвратиться в свою простоту и, поскольку мысль укрепляется в некоем содержании, излечить ее от болезни прикрепления себя к такому прочному содержанию. «*Действенным принципом* скептицизма, — говорит поэтому Секст Эмпирик (Pyrrh. Нур., I, с. 6, § 12, с. 12, § 25—30), — является надежда на невозмутимость. А именно, выдающиеся люди, обеспокоенные непостоянством вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение своим согласием, пришли к исследованию того, что в вещах истинно и что ложно, как будто посредством разрешения этого вопроса они могли бы достигнуть невозмутимости. Но занявшись вплотную этим исследованием, человек приходит к сознанию, что противоположные определения, склонности, привычки и т. д., «обладают одинаковой силой» и, следовательно, разрушают друг друга. «Так как он, таким образом, не может решить спора между ними, не может сказать, какое из них истинно, то он будет в состоянии достигнуть невозмутимости лишь в том случае, если он будет воздерживаться от одобрения. Ибо, если он будет придерживаться мнения, что то-то и то-то по своей природе хорошо или дурно, то он всегда будет находиться в беспокойстве либо потому, что он не обладает тем, что он считает прекрасным, либо потому, что ему кажется, будто его терзает то, что по своей природе дурно. Тот же, кто не имеет определенного мнения относительно этого, не знает, что по природе хорошо и прекрасно, ни от чего не бежит и ничего не ищет ревностно, и, таким образом, остается невозмутимым. Со скептиком происходит то, что случилось с живописцем Апеллесом. Ибо рассказывают, что, рисуя лошадь, он пожелал изобразить на картине пену лошади, и, потерпев неудачу, он, наконец, обозленный этой неудачей, бросил в картину губку, которой он вытирал кисть и в которой, таким образом, были смешаны все краски, и получил благодаря этому верное изображение пены». Точно так же и скептики находят в смешении всего существующего и всех мыслей простую самоодинаковость самосознания, которая следует за духом «подобно тому, как тень следует за телом», и которая приобретает и может быть приобретена

лишь посредством разума. «Поэтому мы говорим, что цель скептиков состоит в невозмутимости в представлениях и умеренности в том, что они вынужденно испытывают». Это—то равнодушие, которым животные обладают от природы, и отличие человека от животного состоит в том, что первый обладает этим равнодушием посредством разума. Однажды на корабле во время бури Пиррон, указав своим оробевшим спутникам на свинью, которая сохраняла полное равнодушие и продолжала спокойно жрать, сказал: «Вот в такой невозмутимости должен пребывать также и мудрец».¹ Однако эта невозмутимость не должна родиться у него подобно невозмутимости свиньи, а должна порождаться разумом. Но хотя скептицизм и признавал существующее лишь неким явлением или представлением, оно все же признавалось им таким явлением или представлением, которым скептики руководятся в своих поступках и отказе от поступков. Вышеприведенные (стр. 413) анекдоты о Пирроне противоречат, таким образом, тому, что сами скептики говорят об этом. «Мы руководимся таким основанием, которое в соответствии с чувственными явлениями учит нас жить согласно обычаям и законам отечества, согласно существующим установлениям и согласно испытываемым нами воздействиям»². Но это имело для них значение лишь субъективной уверенности, не имело ценности самой по себе существующей истины.

Общий способ рассуждения скептицизма заключается, таким образом, как выражается Секст Эмпирик (Pyrrh. Нур., I, с. 4, § 8 — 10; с. 6, § 12), «в способности каким бы то ни было образом *противопоставлять* друг другу *ощущаемое и мыслимое*, противопоставлять то чувственное чувственному и мыслимое мыслимому, то чувственное мыслимому или мыслимое чувственному, т. е. способность показать, что всякое из них обладает такой же ценностью и значимостью, как и противоположное ему, и, следовательно, ничего не дает для положительного или отрицательного убеждения. Благодаря этому возникает воздержание от одобрения (*ἐποχή*), соответственно которому мы ничего не выбираем и ничего не отрицаем, а из этого воздержания возникает затем свобода от всякого душевного движения. Принципом скептицизма является, следовательно, следующее положение: всякому основанию противостоит одинаково сильное противоположное основание. Под противоположными же основаниями мы

¹ *Diog. Laërt.*, IX, 68.

² *Sext. Empir.*, Pyrrh. Нур., I, с. 8, § 17.

подразумеваем не необходимо утверждение и отрицание, а вообще те основания, которые сталкиваются друг с другом». Ощущаемое есть вообще существующее для чувственной достоверности, которая наивно признает его истинным, или, другими словами, оно есть ощущаемое согласно эпикурейской форме, которая сознательно утверждает, что это ощущаемое истинно. Мыслимое есть, согласно стоической форме, некое определенное понятие, некое содержание в некоей простой форме мысли. Эти два класса — непосредственное и мыслящее сознание — обладали всем, что можно каким бы то ни было образом противопоставлять друг другу. Поскольку скептицизм ограничивается этим, он является *моментом самой философии*, которая, относясь одинаково отрицательно к обоим, признает их истинными лишь в их снятости. Но скептицизм полагает, что он достигает большего; он хвалится, что рискнул напасть на спекулятивную идею и одержал над нею верх, а между тем она, наоборот, пошла дальше его, так как она содержит его в себе как момент (см. выше стр. 408). Разделяя чувственное и мыслимое, он, в споре против них, правда, может одержать победу; однако идея не есть ни то, ни другое, и он совершенно не затрагивает области разумного. Недоразумение, вызванное скептицизмом в умах тех, которые не знают природы идеи, состоит именно в том, что они полагают, будто истинное непременно должно быть облечено в ту *или* другую форму, и оно поэтому является *или* неким определенным понятием, *или* неким определенным бытием. На самом же деле скептицизм против понятия как понятия, т. е. против абсолютного понятия, вовсе не воюет, а, наоборот, абсолютное понятие является как раз оружием скептицизма, и он лишь не сознает этого. Мы тотчас увидим, как он отчасти употребляет это оружие против конечного, отчасти пытается напасть на разумное.

Но хотя, согласно вышесказанному, скептицизм всегда так и говорит: «все лишь кажется», скептики все же идут дальше последователей нового чисто формального идеализма, ибо они занимаются содержанием и показывают относительно всякого содержания, будь то ощущаемое или мыслимое содержание, что оно лишь кажется и, значит, ему противостоит противоположное ему содержание. Они, следовательно, вскрывают противоречие в *одном и том же* предмете, так что относительно всего, что угодно, верно как утверждение, так и отрицание этого утверждения. В этом состоит объективная сторона утверждения скептицизма, что все лишь кажется, благодаря чему он не является субъективным идеализмом. Секст Эмпирик (Pyrrh. Нур., I, с. 13,

§ 32 — 33) говорит: «Так, например, скептики противопоставляют чувственное чувственному, указывая на то, что одна и та же башня выглядит вблизи четырехугольной, а издали — круглой», мы можем, следовательно, высказывать о ней как то, так и другое. Это, правда, тривиальный пример; однако важна лишь мысль, заключающаяся в нем. «Или они противопоставляют мыслимое мыслимому. Что существует провидение», вознаграждающее за добрые дела и наказывающее за дурные дела, «это доказывают», возражая против тех, кто отрицает его существование, «ссылаясь на порядок небесных тел; этому доказательству мы, скептики, противопоставляем тот факт, что часто добрые испытывают бедствия, а злые благоденствуют, и этим мы показываем, что не существует провидения». Как пример «противопоставления мыслимого чувственному» Секст приводит мнение Анаксагора, который, исходя из соображений, в основании которых лежит только мысль, утверждает, что снег черен, хотя он и кажется белым. Ибо он аргументирует следующим образом: снег есть замерзшая вода, а вода бесцветна и, значит, черна; следовательно, и снег также черен.

Теперь мы должны рассмотреть способ рассуждения скептиков *более подробно*. Он состоял в том, что общий свой прием противопоставлять каждому отдельному утверждению противоположное ему утверждение они выразили не в положениях, а в *известных формах*. Мы не можем, следовательно, имея в виду этот характер скептицизма, требовать от него системы положений, да и эта философия и не хочет быть системой. Так же мало было намерением скептиков образовать школу в собственном смысле; они лишь хотели создать внешний союз в самом широком смысле этого слова. Секст (Рутг. Нур., I, с. 8, § 16; с. 3, § 7) говорит поэтому, что скептицизм не представляет собою *выбора* (αἵρεσις) определенных догм, предпочтения, оказываемого известным положениям, а есть лишь приведение или, вернее, *руководство* (ἀγωγή) к правильной жизни и правильному мышлению. Он, таким образом, является лишь манерой, лишь способом, указывающим нам общие методы противопоставления друг другу разных взглядов, о котором мы говорили выше. Так как выбор мыслей, о которых ведет речь скептицизм, случаен, то случаен также характер и способ их опровержения, ибо в одном высказывании противоречие обнаруживается так, а в другом — этак. Эти определенные способы противопоставления, посредством которых получается воздержание от одобрения, скептики называли *оборотами* (τρόποι). Эти обороты применяются скептиками ко всему мыслимому и ощущаемому, чтобы показать, что данная мысль или

данное ощущение таковы не *в себе*, а лишь по отношению к чему-то другому, что они, таким образом, сами являются видимостью в чем-то другом, и то другое является видимостью в нем, что, следовательно, все, что существует, является лишь видимостью, и это вытекает непосредственно из самой сути, а не из чего-то другого, которое мы предполагаем истинным. Если мы, например, говорим, что в эмпирической науке нет истины, потому что последняя имеется лишь в разуме, то мы лишь предполагаем истинным противоположное эмпирии. И если мы даже докажем истинность разума, самого по себе, то это все же не является опровержением эмпирической науки, ибо последняя с одинаковым правом стоит, таким образом, наряду с первой и внутри нее.

Так как скептическое учение состоит в искусстве обнаруживать противоречия с помощью *тропов*, то нам нужно лишь осветить эти обороты. Сами же скептики, как, например, Секст (Ругг. Нур., I, с. 14—15), различают среди этих форм *старые и новые* тропы: он приводит именно десять тропов, принадлежащих древним скептикам, главным образом, Пиррону, и пять тропов, прибавленных позднейшими скептиками — согласно Диогену Лаэртию (IX, 88)—Агриппой. Из нижеследующего изложения этих тропов станет ясным, что более древние тропы были вообще направлены против обыденного сознания и принадлежат философам, мысль которых мало развита, принадлежат сознанию, которое имеет в виду ближайшим образом чувственно существующее. Они направлены именно против того, что мы называем обыденной верой в непосредственную истинность вещей, и опровергают ее столь же непосредственным образом — при помощи не понятия, а противоположного бытия; равным образом и в перечислении этих тропов мы видим это отсутствие понятия. Но пять остальных тропов выглядят авантажнее, более интересны и суть явно позднейшего происхождения. Они направлены против рефлексии, т. е. против сознания, основывающегося на развитом рассудке, направлены, следовательно, в особенности против форм мысли, против научных категорий, против того взгляда, согласно которому чувственное мыслится, против определения чувственного посредством понятий. Хотя большая часть более древних тропов может нам казаться совершенно тривиальной, мы все же должны мириться с ними, так как они историчны и, кроме того, направлены главным образом против формы: «это есть». Но нет сомнения, что сознание, определяющее эту абстрактную форму: «это есть» и делающее ее своим предметом, является стоящим на высокой ступени абстрактным сознанием. Как бы тривиальны и обыденны они ни казались,

все же еще более тривиальной и обыденной является реальность так называемых внешних объектов, непосредственное знание, выраженное, например, в моем высказывании: «это желто». Тот вовсе не имеет права участвовать в спорах о философии, кто на манер новичка утверждает реальность таких определений. Но этот скептицизм был далек от того, чтобы считать истинными вещи непосредственной достоверности. Он, следовательно, скорее противоположен современному скептицизму, который принимает, что то, что находится в нашем непосредственном сознании, и даже все чувственное есть нечто истинное (см. выше стр. 409—410). Против этого восстает древний скептицизм, обороты которого как раз против реальности вещей мы теперь рассмотрим ближе.

1. Более древние тропы.

В более древних тропях мы усматриваем отсутствие абстракции, как неспособность объединить их, подвести их различие под более простые всеобщие точки зрения, хотя они (тропы) на самом деле сводятся отчасти к одному простому понятию, отчасти к некоторым необходимым простым определениям. Всеми ими должна быть доказана по отношению к непосредственному знанию недостоверность того, о чем мы говорим, «оно есть». Секст Эмпирик (Pyrrh. Нур., I, с. 14, § 38) сам замечает, что все «эти тропы обнимаются тремя тропами. Первым из этих трех тропов является судящий субъект; вторым — является то, что подлежит суждению; третьим — является то, что содержит в себе обе стороны», содержит в себе отношение между субъектом и объектом. Когда мышление достигает более широкого развития, оно объединяет вещи в эти более общие определения.

а. *Первым тропом является различие организации животных*, благодаря которому у различных тварей возникают различные представления об одном и том же предмете и одним и тем же предметом вызываются различные ощущения. Это скептики выводят из различий в характере их происхождения, так как некоторые из них возникают посредством оплодотворения, а другие — без оплодотворения» (посредством *generatio aequivoca*), «среди первых же некоторые вылупливаются из яиц, а другие непосредственно выходят живыми на свет и т. д. Не подлежит, следовательно, никакому сомнению, что это различное происхождение вызывает противоположные организации, темпераменты и т. д. Различия в частях тела разных животных, в особенности тех частей тела, которые даны животным для различения и ощущения, порождают в них величайшие различия представлений. Так, например, страдающие

желтухой видят желтым то, что другим представляется белым», и зеленым то, что последним представляется голубым. «Так, например, глаза также устроены разное у различных пород животных и обладают неодинаковым цветом: у одних глаза светлые, у других — серые, а у третьих — красные; следовательно, и ощущаемое в них должно быть различно».¹

Эти различия субъектов несомненно служат причиной различия ощущений, а последние служат причиной различия представлений о характере ощущаемого предмета. Но если мы говорим: «это есть», то это есть нечто прочное, сохраняющееся при всех обстоятельствах; в противоположность этому представлению скептики доказывают, что все подвижно. Но если они этим и уничтожают чувственную одинаковость и тождественность и, следовательно, уничтожают эту всеобщность, то на смену ей выступает другая всеобщность, ибо всеобщность или бытие заключается именно в том, что мы знаем, что в набившем оскомину примере страдающего желтухой *ему* это кажется таким-то цветом, т. е. мы знаем необходимый закон, согласно которому для него наступает изменение в ощущении цвета. Но, само собою разумеется, это выступление новой всеобщности подразумевает, что первая, чувственная всеобщность не является подлинной, так как она представляет собою непосредственную, а не познанную всеобщность, и ей справедливо указывают ее невсеобщность внутри нее самой посредством обнаружения некоей другой всеобщности. Против высказывания: «это — голубого цвета, потому что я это так вижу», высказывания, согласно которому выходит, что видение является безусловным основанием, дающим мне право утверждать, что это — голубого цвета, скептики справедливо указывают на также другую непосредственность видящего, для которой это — не голубого цвета.

в. *Второй троп, различие между людьми* в отношении их ощущений и состояний, сводится в целом к первому. Что касается телесных различий, то скептики набирают многочисленные идиосинкразии. Например, против положения, что тень прохладна, они приводят факт, что кто-то мерз на солнце, а в тени ему становилось тепло. Против положения, гласящего, что цикута ядовита, они приводят факт, что в Аттике была старуха, которая без вреда для себя могла принимать большую порцию цикуты; предикат «яд», следовательно, не объективен, потому что одному он вредит, а другому нет. Так как между людьми

¹ *Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 40 — 44.*

существуют такие значительные телесные различия, а тело есть образ души, то люди должны являть столь же большие духовные различия и отстаивать самые противоречивые суждения, так что мы не можем знать, кому верить. Верить большинству? Такое решение было бы нелепо, так как мы не можем опрашивать всех людей.¹ Этот троп направлен опять-таки против непосредственного; если дело идет о том, что должно верить в то или другое утверждение лишь потому, что это говорят другие, то мы, разумеется, будем находить противоречия между их высказываниями. Но та вера, которая лишь хочет верить, не способна внимать тому, что говорят; такая вера есть непосредственное восприятие непосредственного положения. Довод от различия между людьми теперь повторяется скептиками также и на другой манер. Говорят, люди различаются между собою по своим вкусам, религии и т. д.; религия должна быть предоставлена индивидуальному решению каждого человека, каждый человек может составить себе свое религиозное мировоззрение, исходя из своей индивидуальной точки зрения. Выводом из такого взгляда является мнение, что в отношении религии нет ничего объективного, истинного, что все сводится к субъективному воззрению, и, таким образом, возникает индифферентизм по отношению ко всякой истине. Выходит, таким образом, что нет больше церкви; у каждого — своя особая церковь, свое особое богослужение, у каждого своя особая религия. В особенности скептиками здесь используются различия воззрений между философскими учениями, как это делали во все времена те, которые под каким бы то ни было предлогом хотят избавиться себя от труда философствования и оправдать свое уклонение от этого труда. Секст Эмпирик делает это очень подробно, и мы можем уже здесь изложить этот аргумент, хотя мы его встречаем еще более ярко выраженным в виде первого в ряду позднейших тропов. Если значим принцип стоиков, каким он непосредственно представляется нам, то противоположный принцип эпикурейцев столь же истинен и также значим для нас. Таким образом, если мы будем говорить: вот *это* есть положение, утверждение данного философского учения, то мы во всяком случае найдем величайшие различия между разными философскими учениями. Тогда снова появляется на сцену болтовня, которую мы уже порицали выше (т. I, стр. 22—23). «Так как величайшие умы всех времен мыслили столь различно и не могли прийти между собою к соглашению, то было бы заносчиво с нашей стороны

¹ *Sext. Empir.*, Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 79 — 82, 85 — 89.

надеяться достигнуть то, что не удалось столь великим умам, а страх перед познанием у тех, кто говорит так, выдает даже за добродетель эту косность их разума. Если и нельзя отрицать такого расхождения между философскими учениями, — это несомненный факт, что Фалес, Платон, Аристотель философствовали различно и притом не только видимо, но и в самом деле противоречили друг другу, — то все же эта манера — знакомиться с философскими учениями в таких изолированных положениях — уже сама по себе показывает непонимание сущности философии, ибо такие отдельно взятые положения не суть философское учение и не выражают собою того или иного определенного философского учения. Философия как раз и не есть такое непосредственное положение, ибо в нем как раз опущено познание, а оно и существенно в философии. Такие люди видят поэтому все в философии, только как раз ее — философию — они не замечают. Как бы философские системы не были различны, их различия все же не так велики, как различие, например, между белым и сладким, зеленым и шероховатым; они совпадают друг с другом в том отношении, что все они являются философскими учениями, а это именно и есть то, что упускается из виду людьми, берущими их как изолированные положения. Что же касается расхождения между философскими системами, то здесь также следует обратить внимание на это приписываемое им скептиками притязание на непосредственную значимость и на форму, состоящую в том, что сущность философии высказывается непосредственным образом. Против этого *«есть»* разбираемый нами троп и возражает, так как все тропы скептиков направлены против *«есть»*; но истина есть не это сухое *«есть»*, она по существу своему представляет собою процесс. Относительное различие философских учений мы должны понимать в их взаимоотношении друг с другом (см. пятый троп), должны всегда понимать как некую связь и, следовательно, не должны понимать этого различия как некое *«есть»*.

с. *Третий* троп указывает на *различное устройство органов чувств*, указывает, например, на то, что на картине известная ее деталь кажется глазу выпуклой, а осязанию это кажется не выпуклым, а гладким и т. д.¹ Это, собственно говоря, троп второстепенного значения. так как в самом деле такое определение посредством какого-нибудь органа чувства не составляет истины вещи, но составляет то, что она есть в себе. Необходимо сознать, что бессмысленное описание (Neger-

¹ *Sext. Empir.*; Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 91 — 92.

zählen), которое друг за другом приписывает существование голубому, прямоугольному и т. д., не исчерпывает и не выражает бытия вещей, это — лишь предикаты, не выражающие вещи, взятой как субъект. Всегда важно обращать внимание читателя на то, что различные чувства воспринимают одно и то же различным образом, ибо из этого становится ясным ничтожное значение чувственной достоверности.

d. *Четвертый* троп касается различия условий в одном и том же человеке соответственно переживаемым им состояниям, происходящим в нем переменам, — различия, которое необходимо должно привести к воздержанию от суждения о чем бы то ни было. Одному и тому же человеку одно и то же являет себя разное, смотря по тому, находится ли он, например, в покое или движется, спит ли он или бодрствует, испытывает ли он чувство любви или ненависти, трезв ли он или пьян, молод ли он или стар и т. д. При различии этих условий мы часто судим очень различно об одном и том же предмете. Мы поэтому должны о чем-либо таком говорить лишь как о явлении.¹

e. *Пятый* троп относится к занимаемым нами различными положениям, расстояниям и местам, ибо из каждого пункта наблюдения предмет кажется иным. Что касается зависимости от положения, то колоннада тому, который стоит у одного ее конца, кажется суживающейся у другого конца, а если перейти туда, то увидим, что этот конец одинаковой величины с прежде виденным. Различие расстояния есть, собственно говоря, также и различие величины предмета. Что же касается зависимости от места, то пламя светильника кажется очень тусклым при свете солнца и все же светит ярко в темноте. Шеи голубей кажутся различного цвета, если будем смотреть на них с различных пунктов.² Более всего различны взгляды на движение. Самой известной противоположностью воззрений является противоположность между движением солнца вокруг земли или земли вокруг солнца. Так как согласно нашим воззрениям земля движется вокруг солнца, а нашему глазу кажется, что, наоборот, солнце движется вокруг земли, то движение земли доказывается на основании соображений. Однако этот вопрос не имеет сюда отношения, а пятый троп хочет лишь показать, что так как одно чувственное ощущение противоречит другому, то бытие находит себе выражение не в нем.

f. *Шестой* троп заимствован от смещения, так как ничего не воспринимается, например, чувствами само по себе и обособленно, а

¹ *Sext. Empir.*, Pyrrh. Hyp., I, с. 14, § 100, 112.

² *Sext. Empir.*, Pyrrh., Hyp., I, с. 14, § 118 — 120.

воспринимается лишь в смешении с другими вещами. Но это смешение воспринимаемого с другими вещами кое-что в нем изменяет; так, например, запахи сильнее при солнечной теплоте, чем в холодном воздухе, и т. д. Такое смешение, далее, получается также благодаря самому воспринимающему; глаза состоят из различных оболочек и влаги, уши обладают различными отверстиями и т. д. Они, следовательно, не могут доводить до нас ощущения — света, звука — в чистом виде, а чувственное доходит до нас лишь в смешении с этими оболочками глаз или с отверстиями ушей.¹ Однако, если рассуждать таким манером, можно было бы сказать наоборот, что чувственное как раз очищается в этих оболочках глаз или отверстиях ушей: можно было бы, например, сказать, что воспринимающее ухо снова очищает голос, который, выходя из души, облекается в тело.

г. *Седьмой* троп касается связи частей, величины или количества вещей, благодаря различию которых сами вещи также кажутся различными. Стекло, например, прозрачно, но теряет эту прозрачность, когда мы его растолчем, изменим, следовательно, сцепление его частей. Оскребки рога козла выглядят белыми, а целый рог выглядит черным; карарский мрамор, истолченный в порошок, выглядит белым, а целый он выглядит желтым. И так же обстоит дело и в отношении количества. Умеренная порция вина укрепляет и бодрит, большое же количество вина разрушительно действует на тело; это же верно и относительно лекарств.² Если нельзя сказать, чтобы количество было субстанцией тел, то все же следует вместе с тем признать голой абстракцией мысль, что количество и состав являются чем-то безразличным в отношении качества и распада; мы должны, наоборот, признать, что изменение количества приводит также и к изменению качества.

h. *Восьмой* троп почерпан скептиками из *относительности вещей*, он, следовательно, представляет собою всеобщий троп о *соотношениях*. Эта относительность всего сущего и мыслимого является более внутренней, более существенной характеристикой; к ней, впрочем, собственно говоря, уже ведут все предыдущие тропы. «Согласно этому тропу, — говорит Секст (Pyrrh. Нур., I, с. 14, § 135 — 136), — мы заключаем, что так как все *есть* в отношении к чему-нибудь, то мы удержимся сказать, каково оно само по себе и по своей природе. Нужно, однако, заметить, что мы здесь употребляем слово «*есть*» лишь в смысле «*кажется*». Об «отношении» говорится в двояком смысле: во-пер-

¹ *Sext. Empir.*; Pyrrh. Нур., I, с. 14, § 124 — 126.

² *Sext. Empir.*, Pyrrh. Нур., I, с. 14, § 129 — 131, 133.

вых, в смысле отношения к судящему субъекту», различие в этого рода отношениях мы видели в предшествующих тропах, «и, во-вторых, в смысле соотношения к подлежащему обсуждению объекту, как, например, «правое» и «левое». Секст аргументирует в приведенном месте (§ 137, 140) следующим образом: «Отличаются ли от относительных вещей вещи, существующие сами по себе и отлично от других, или нет? Если не отличаются, то, значит, и эти последние сами представляют собою некое относительное. Если же различаются, то последние опять-таки представляют собою некое относительное; так как ведь именно все отличное от другого находится в отношении к чему-то, ибо оно ставится в отношении к тому, от чего оно отличается». Относительность находится вообще в том, что высказывается нами как абсолютное, ибо само отношение есть отношение в самом себе, а не отношение к чему-то другому. В отношении содержится противоречие: то, что находится в отношении друг к другу, во-первых, самостоятельно, существует само по себе; но, во-вторых, оно и не самостоятельно, так как оно находится в отношении. Именно, если нечто существует лишь в отношении к другому, то и другое входит сюда; оно, следовательно, не существует само по себе. Если же в его состав входит также и его другое, то в его состав входит также и его небытие, и оно есть нечто противоречивое, раз оно не существует без своего другого. «Но так как мы не можем отделить относительное от его другого, то мы также и не знаем, чем оно является само по себе и по своей природе, мы должны, следовательно, воздерживаться от согласия с суждением о природе вещей».

і. *Девятым* тропом является довод, основанный на том, что вещи встречаются редко или часто, а это также изменяет суждение о вещах. То, что попадает редко, ценится нами больше, чем то, что встречается часто, и привычка приводит к тому, что один судит так, а другой иначе. Привычка, следовательно, является обстоятельством, которое также позволяет нам только сказать, что вещи нам *кажутся* таковыми, *суть* таковые.¹ Если говорят о вещах: «это таково», то мы также можем показать другое обстоятельство, при котором они обладают противоположным предикатом. Если мы остановимся на абстракции человека и не пойдем далее этой абстракции, то на вопрос: существенно ли для людей находиться под властью государя? придется ответить: нет; иметь сословия?—опять-таки нет; быть гражданами

¹ *Sext. Empir., Pyrrh. Hyp., I, c. 14, § 141 — 144.*

республики? — нет и т. д.; ибо в *одном* месте эти формы власти имеются, а в *другом* их нет.

ж. *Десятый* троп касается преимущественно области *этического* и относится к нравам, обычаям и законам. Нравственное, закономерное — также и не нравственное, не закономерно, ибо что в одном месте признается справедливым, то в другом признается несправедливым. Скептицизм в этой области поступает следующим образом: он показывает, что действующим законом, признанным правилом является как раз противоположное тому, относительно чего утверждают, что оно является действующим законом, признанным правилом. Для неискушенного ума последним и даже единственным основанием его воззрений относительно значимости чего бы то ни было, например относительно того, что сын должен платить долги своего отца, является высказывание: это непосредственно так, ибо это признается как закон или обычай. В противоположность этому скептики показывают, что и противоположное действует как закон или обычай: что сын должен принять на себя долги своего отца; это, правда, является законом в Родосе, но в Риме он не обязан принять их на себя, если он вообще отказывается от оставленного отцом имущества.¹ Как относительно данного определенного факта, признаваемого истинным лишь потому, что он существует, — скептики показывают, что и противоположное этому определенному факту тоже существует, — точно так же можно и относительно законов показать законность противоположного, если единственным основанием их признания оказывается то обстоятельство, что они являются действующими. В естественном, обыденном сознании человек не отдает себе отчета в существовании противоположного; он ведет совершенно бессознательно тот или другой образ жизни, живет сообразно нравам и обычаям своего города, и он никогда даже и не подумает, что он руководится ими. Если ему случится приехать в другую страну, он будет в высшей степени удивлен, узнав только теперь, благодаря увиденным им противоположным обычаям, что он руководствуется именно этими обычаями своей страны. Им тогда сразу овладевает сомнение, какой образ жизни неправилен: его ли, или противоположный; ибо противоположное тому, что он признавал правильным поведением, также признается правильным, а другого основания для различения правильного поведения от неправильного у него нет; таким образом выходит, что ничего не признается, так как все пользуется одинаковым признанием.

¹ *Sext. Empir.*; *Pyrrh. Hyp.*, I, с. 14, § 145, 148 — 149.

Рассмотрение этих оборотов показывает нам, что они отнюдь не являются логическими оборотами, и предметом их опровержения является не понятие, но что они непосредственно направлены против опытного познания. Нечто непосредственно выдается за истину; вот в этих оборотах и показывается, что противоположное этому непосредственному нечто с какой-нибудь точки зрения тоже признается достоверным и, следовательно, его инобытие признается значимым. Те различные условия, при которых получается незначимость первого и значимость инобытия, как раз и указываются в этих оборотах. Если мы классифицируем эти десять тропов согласно (стр. 423) данным Секстом указаниям, то в первых четырех тропах неодинаковость объектов зависит от судящего субъекта, так как судящим является в этих тропах или животное, или человек, или некоторое его чувство, или его особенные склонности. В других тропах неодинаковость зависит от различия предметов, такими тропами являются седьмой и десятый, так как в седьмом тропе изменение количества превращает вещь в нечто совершенно другое, а в десятом тропе то или другое поведение в различных местах признается *единственным* абсолютно нравственным, и другое поведение исключается и запрещается. Наконец пятый, шестой, восьмой и девятый тропы касаются связи обеих сторон, или, говоря иначе, все они вместе обнаруживают отношение, обнаруживают, что объект проявляется не в себе, а в отношении к другому объекту.

Как содержание, так и форма этих оборотов выдают нам их более древнее происхождение, ибо содержание, имеющее дело лишь с бытием, обнаруживает лишь его изменение, видит лишь непостоянство его явления, но не являя его противоречивости в нем самом, т. е. в его понятии. В своей же форме они показывают нам неискушенное мышление, которое еще не подводит это значительное число оборотов под их общие точки зрения, как это делает Секст, или ставит всеобщее, именно относительность, рядом с его особенными видами. Благодаря их плоскости мы обычно не придаем большого значения такой манере рассуждения, и мы не очень высокого мнения о ней, но в действительности эти обороты вполне попадают в цель против догматизма обывательского здравого смысла. Ведь последний так прямо и говорит: «это — таково именно потому, что оно — таково», ибо он берет вещь прямо из опыта. Этими оборотами скептиков он вынужден признать, что то, что он берет из опыта, имеет в себе много случайностей и различий, которые показывают ему вещь то такой, то иной, и эти обороты обращают его внимание на то, что он сам или другой субъект столь

же непосредственно, руководясь тем же основанием, т. е. не руководясь никаким основанием, говорит: «это — *не таково*, но, наоборот, оно *есть* нечто противоположное». Эти тропы, следовательно, все еще сохраняют свое значение. Если вера или право должны иметь свое обоснование в некоем чувстве, то *это* чувство находится во мне, а в таком случае другой может сказать: «*этого* чувства нет во мне». Если нахождение мною чего-либо и есть его значимость, то не трудно показать отсутствие нахождения; но этим сущее низводится на степень кажущегося, так как по отношению к каждому заверению мы в праве сказать, что столь же значимо и противоположное ему заверение.

2. Позднейшие тропы.

Другие пять скептических тропов носят совершенно другой характер, и сразу же становится для нас ясным, что они обозначают собою совершенно другую точку зрения и ступень культуры философской мысли, ибо они больше уже не являются, подобно предыдущим десяти тропам, продуктом мыслящей рефлексии, а содержат в себе ту диалектику, которую определенное понятие имеет в самом себе. Секст Эмпирик¹ излагает их следующим образом.

а. Первый троп основывается на *расхождении во мнениях* (ἀπὸ τῆς διαφωνίας), и здесь *расхождение* во мнениях принимается в смысле различия мнений не животных и людей, а философов; об этом шла речь уже выше (стр. 425—426). Секст, а также и неизвестный эпикуреец, рассуждение которого приводится у Цицерона (см. ч. I, стр. 22—23), указывают на существование множества догм, из чего они выводят заключение, что философы утверждают как одно, так и другое. Философы и другие еще и поныне часто пользуются этим тропом, который, таким образом, очень в ходу: так как-де существуют различные философские системы, то нечего придавать значения философии, и мы не можем достигнуть истины, ибо люди мыслили о ней столь противоположным друг другу образом. Это различие философских мнений представляется непреодолимым оружием против философии; однако категория различия очень скудна, и во вступлении (ч. I, стр. 23—25) мы уже сказали, как следует понимать это различие философских учений. Идея философии у всех философов — одна и та же, хотя сами они и не сознают этого, но и те, которые так много говорят об этом различии, столь же мало подозревают об этой идее. Истинное различие не носит

¹ Pyrrh. Hyp., I, с. 15, § 164 — 169 (*Diog. Laërt.*, IX, 88—89).

субстанциального характера, а является лишь различием разных ступеней развития, и если различные учения содержат в себе односторонности, как, например, у стоиков, Эпикура и скептиков, то истинным, разумеется, может быть только целостность этих философских учений.

б. *Впадение в бесконечный прогресс* (ἡ εἰς ἀπειρον ἑκπρωσις) является очень важным тропом, посредством которого скептики показывают, что то, что приводится для обоснования некоего утверждения, само в свою очередь нуждается в обосновании, а это обоснование опять-таки нуждается в другом обосновании и т. д. до бесконечности. Из этого, следовательно, также вытекает, что мы должны воздерживаться от согласия с каким бы то ни было суждением, так как ничего нет, с чего мы могли бы начать подкрепление суждения. Мы не можем, следовательно, доказать существование прочного основания, так как всякое основание ведет нас, наоборот, все дальше и дальше к другим основаниям, а мы в конце концов где-нибудь да должны же прекратить наше движение от одного основания к другому. В новейшее время многие очень переживали этот троп, и он в самом деле представляет собою весьма правильный троп, поскольку он направлен против рассудка и так называемого умозаключения рассудка (см. выше стр. 315 — 316). Если именно сила познания заключается в выведении из оснований, то против этого следует возразить, что при таком способе рассуждения нам приходится оперировать с совершенно необоснованными предпосылками.

с. Троп об *отношении*, об относительности определений (ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι) уже встретился нам среди предшествующих тропов (стр. 428 — 429). Он гласит, что предмет нашего утверждения оказывается лишь таким, каким он является, отчасти таким, каким он является по отношению к судящему субъекту, отчасти же таким, каким он является по отношению к другим вещам, но не таким, каков он есть по природе.

д. *Четвертый троп о предположении* (ὁ ἐξ ὑποθέσεως) гласит: «Когда догматики видят, что они отброшены в бесконечную цепь доказательств, то они выставляют что-либо в качестве принципа, который они не доказывают, а принимают просто и без всякого доказательства»; это — *аксиома*. Но с таким же правом или, если угодно, с таким же отсутствием права, с каким догматик принимает без доказательств некую аксиому, скептик может без доказательств

принимать как предпосылку противоположное этой аксиоме: одно должно быть так же признано, как и другое. Так, например, все определения суть предпосылки. Спиноза, например, предпосылает определения бесконечности, субстанции, атрибута и т. д.; и остальное затем последовательно вытекает из этих определений. В наше время предпочитают делать завершения и говорят о фактах сознания.

е. Последним является троп о *взаимности* *διάλληλος* или круг в доказательстве. «То положение, о котором идет речь, обосновывается чем-то таким, что само в свою очередь нуждается для своего обоснования в другом положении: для такового обоснования пользуются тем положением, которое сначала им обосновывалось, так что каждое из этих положений обосновывается другим». Когда не желают продолжать доказательство до бесконечности и не желают также предполагать определенное положение без доказательств, тогда то, что служит основанием, обосновывается тем, что им обосновывалось. На вопрос: «каково основание явления», отвечают: «сила», а последняя сама выводится лишь из моментов явления.

Что к этим пяти оборотам сводится вообще все скептическое исследование, это показывает Секст (Ругг. Нур., I, с. 15, § 169—177) следующим образом (из чего для нас становится вместе с тем ясным, что скептицизм не есть вообще рассуждение, направленное против чего-либо на основании таких доводов, которые уже потом найдутся, доводов, которые острый ум открывает при рассмотрении частных предметов, но что скептицизм обладает более высоким сознанием категорий): а) «Предлежащий предмет есть либо некий ощущаемый предмет» (согласно Эпикуру), «либо некий мыслимый предмет» (согласно стоикам), «но как бы мы его ни определили, всегда существует относительно него *различие мнений*» и в особенности различие философских мнений. В этом состоит *первый троп*. «Ибо некоторые считают истинным единственно лишь ощущаемое а другие — единственно лишь мыслимое», т. е. критерий. «А еще другие признают истинным некоторое ощущаемое и некоторое мыслимое». Имеется, следовательно, разногласие, противоречие». «Можно ли или нельзя это разногласие превратить в единогласие? Если нет, то мы должны воздерживаться от согласия как с тем, так и с другим мнением. Если же можно разрешить это противоречие, то возникает вопрос: чем оно будет разрешаться?» Что должно содержать в себе масштаб, критерий, внутреннюю сущ-

ность (das Ansich)? «Должно ли судить об ощущаемом ощущаемое же или мыслимое?» β) Каждая сторона, рассматриваемая отдельно как внутренняя сущность (das Ansich), уходит согласно скептикам в *бесконечность*; но это есть описание, которое следовало бы доказать особо. «Если скажут, что об ощущаемом должно судить ощущаемое, то тем самым соглашаются (так как речь идет именно об ощущаемом), что это ощущаемое нуждается для своего обоснования в другом ощущаемом», ибо убеждение в этом ощущаемом не свободно от противоречия. «Если же обосновывающее есть в свою очередь некое ощущаемое, тогда то, что согласно нашему утверждению является обосновывающим, нуждается также в обосновании; таким образом, нам придется обосновывать все дальше и дальше до бесконечности». Это — *второй троп*. Но такой же результат получится, если признаем, что критерием является мыслимое или, иначе говоря, что в нем заключается внутренняя сущность (das Ansich). «Если же признаем, что об ощущаемом должно судить мыслимое, то это мыслимое также нуждается для своего обоснования в некотором другом мыслимом, так как само оно есть нечто такое, относительно чего господствует несогласие. Но и само это обосновывающее есть в свою очередь некое мыслимое и опять-таки нуждается в обосновании; таким образом, и в этом случае мы впадаем в бесконечное обосновывание». От следствия мы идем, таким образом, к причине, но последняя также не есть нечто первоначальное, она сама есть следствие и т. д. А если мы, таким образом, впадаем в бесконечный переход от одних обоснований к другим, то у нас нет обоснования, ибо то, что мы признали причиной, само является только следствием, и так как мы всегда лишь переходим от одного к другому, то это означает, что не дается последнее основание. Ложное мнение, будто это непрерывное движение представляет собою подлинную категорию, мы находим также у Канта и Фихте; но в таком движении не устанавливается подлинно последнее или, что одно и то же, подлинно первое обоснование. Бесконечное движение вперед рассудок представляет себе чем-то возвышенным; но в таком движении содержится противоречие, состоящее в том, что говорят о чем-то, как о причине, а потом оказывается, что оно есть следствие. Мы приходим, таким образом, лишь к противоречию и к постоянному повторению этого противоречия, но не к его разрешению и, следовательно, не приходим к истинному *prîus*'у. γ). Если же, далее, это бесконечное поступательное движение неудовлетворительно, что понимали также и скептики, если, следовательно, его следует отменить, то это можно было бы совершить так, что бытие или ощущаемое

имело бы свое обоснование в мысли и, наоборот, ощущаемое также привлекалось бы для обоснования мысли. Этим путем были бы, правда, обоснованы как ощущаемое, так и мысль, не прибегая при этом к бесконечному поступательному движению; однако в таком случае обосновывающее было бы также и обосновываемым, и обоснование лишь переходило бы от одного к другому и обратно. Такой способ обосновывания, в-третьих, имелся в виду в *тропе взаимности*; в нем, однако, мы также мало находим истинное обоснование, ибо так как каждое обосновывается лишь другим, то, собственно говоря, ни одно не положено само по себе, а каждое полагает внутреннюю сущность (*das Ansich*) лишь для другого, а это есть самоотрицание. δ) Если же мы избегнем этого посредством недоказанной аксиомы, которая принимается как некая внутренняя сущность, как первое и абсолютное основание, то эта аргументация имеется в виду в обороте *о предположении* — в *четвертом тропе*. Если же признаем себя вправе исходить из такого предположения, то мы вправе исходить также и из противоположного предположения. Так, например, против абсолютного утверждения идеализма, гласящего: «абсолютное есть я», можно с таким же правом прямо таки утверждать обратное: «абсолютное есть бытие». Один говорит в непосредственной самодостовренности: «Я для себя абсолютен», а другой с таким же чувством непосредственной самодостовренности говорит: «для меня абсолютно достоверно, что существуют предметы». Идеализм не доказал первого и не опроверг последнего положения, он продолжает стоять рядом с последним и утверждает свое положение, лишь исходя из своего принципа. Но в таком случае все сводится к тому, что так как «я» абсолютно, то, следовательно, не «я» не может быть абсолютным. Но можно, наоборот, с таким же правом сказать: «так как вещь абсолютна, то «я» не абсолютно». Если мы имеем право, говорит дальше Секст, предположить нечто непосредственно без доказательств, то нелепо предположить что-то другое для доказательства того, в подтверждение чего оно предположено; нам только нужно прямо признать само по себе существующим то, о чем идет речь. Но точно так же, как нелепо делать это, так нелепо делать другое. В конечных науках так именно и поступают. Но если, как это делает такого рода идеализм, берут себе право что-то предполагать, то всякий другой человек имеет такое же право тоже делать предположения. Таким образом и получается современное непосредственное откровение субъекта. Каждый ничего иного не делает, кроме того, что уверяет, будто он находит в своем сознании, что, например, существует бог. Но в та-

ком случае каждый имеет право сказать, что он находит в своем сознании, что бога нет. С этим непосредственным знанием новейшего времени мы далеко не уедем — не дальше, пожалуй, чем древние. €) *В-пятых*, всякое ощущаемое, согласно *тропу о соотношении*, находится в отношении с чем-то другим, с ощущающим; его понятие именно в том и состоит, что оно существует для другого. Точно так же обстоит дело и с мыслимым; как всеобщий предмет мышления, оно также обладает формой, состоящей в том, что оно есть нечто для некоего другого.

Обобщая вышесказанное, мы должны сказать, что определенное, — будь то сущее или мыслимое, — является (α) по существу своему определенным, отрицательным некоего другого, т. е. оно соотносено с другим и существует для другого, следовательно, в *соотношении*; все, собственно говоря, в этом соотношении исчерпывается (β). В этом отношении предмета к другому последнее, положенное как его всеобщность, есть его основание; но это основание, как противоположное обосновываемому, само есть нечто определенное, получает, следовательно, впервые свою реальность лишь в обосновываемом. Следовательно, благодаря тому, что я это всеобщее рассматриваю в свою очередь как нечто определенное, оно оказывается обусловленным неким другим подобно предшествующему и т. д. *до бесконечности* (γ). Чтобы это определенное, для которого, подобно тому как это происходит в сознании, существует другое, — чтобы это определенное обладало существованием, должно как раз существовать это другое, так как оно имеет свою реальность в этом последнем. А так как этот его предмет существует также для другого, то они взаимно обуславливают друг друга и опосредствованы друг другом, но ни одно из них не существует самостоятельно. Так как всеобщее, как основание, имеет свою реальность в существующем, а это существующее имеет свою реальность во всеобщем, то это — *взаимность*, благодаря которой сами по себе противоположные вещи взаимно друг друга обуславливают (δ). Но то, что существует в себе, есть именно нечто такое, что не опосредствовано другим; однако как непосредственное, т. е. потому, что оно существует, оно есть некое *предпосылаемое* (ε). Если же это определенное принимается как предпосылка, то можно принимать, как предпосылку, также и *другое*. Еще короче мы можем сказать: недостаток всякой рассудочной метафизики состоит (α) отчасти в ее *доказательстве*, благодаря которому она впадает в грех бесконечного доказывания (β);

отчасти же в ее предпосылках, являющихся неким *непосредственным знанием*.

Эти тропы представляют собою, таким образом, основательное оружие против рассудочной философии, и скептики чрезвычайно остроумно направляли свои возражения отчасти против обыденного сознания, отчасти против принципов философской рефлексии. Эти скептические тропы в самом деле *попадают в цель* своими возражениями против того, что называется *догматической философией* не в том смысле, что она обладает положительным содержанием, а в том смысле, что она нечто определенное утверждает в качестве абсолютного; и, действительно, это философское учение необходимо должно по своей природе само обрекать себя на блуждание по всем вышеуказанным формам. Под понятием догматической философии скептики понимают вообще учение, утверждающее, что нечто существует самостоятельно, как некое «в себе». Она, следовательно, противоположна идеализму в том, что она провозглашает некое бытие абсолютным. Но недоразумением или формальным пониманием является мнение, будто всякое философское учение, не представляющее собой скептицизма, есть догматизм. Догматизм, как его совершенно правильно описывают скептики, состоит в том, что нечто определенное, например «я» или бытие, мысль или чувственное признается истинным. В болтовне об идеализме, которому противопоставляли догматизм, тоже было много злоупотребления и непонимания. Для критицизма, который вообще нечего не хочет знать о «в себе», об абсолютном, всякое знание о существующем в себе, как таковом, есть догматизм, между тем как он сам-то и есть наихудший вид догматизма, ибо утверждает, что «я», единство самосознания, в противоположность бытию, существует в себе и для себя, и что вне его находится то, что также существует в себе, причем они оба абсолютно не могут встретиться друг с другом. Идеализм считал также догматизмом философское учение, в котором, как, например,

Платона и Спинозы, абсолютное признавалось единством самосознания и бытия, а не самосознание как противоположное бытию. Спекулятивная философия также *утверждает*, что абсолютном является единство бытия и сознания, но для нее это абсолютное не есть нечто определенное, или, иначе говоря, она не может выразить своей истины в простой форме предложения, хотя часто ошибочно так и понимали философию, будто она берет предпосылкой некоторое высшее основоположение, из которого должно быть вы-

ведено все остальное. Но так как ее принципу может быть придана также и форма предложения, то для идеи не существенны особенности предложения, как такового, и содержание носит такой характер, благодаря которому оно само упраздняет это непосредственное бытие, как это происходит у академиков. И в самом деле, то, что теперь называют предложением, само по себе взятое нуждается в опосредствовании или в некоем основании, ибо оно есть некое непосредственно определенное, имеющее против себя лишь некоторое другое предложение, которое носит такой же характер, и т. д. до бесконечности. Каждое предложение как предложение, есть, следовательно, связь двух моментов, которые имеют в себе некое различие и соединение которых должно быть опосредствовано. Догматическая же философия, у которой есть эта манера выставлять в определенном предложении в качестве основоположения один принцип, полагает, будто этот принцип является поэтому всеобщим и что другое уже содержится в нем. Это так и есть. Но вместе с тем его определенность именно и состоит в том, что он *только* всеобщ. Такой принцип поэтому всегда обусловлен и носит, следовательно, в самом себе разрушительную диалектику.

Против всех этих догматических философских учений, не исключая такого рода критицизма и идеализма, скептические тропы обладают отрицательной силой обнаружения того, что то, что по утверждению этих философских учений есть некое «в себе», на самом деле не есть существующее в себе. Ибо такое «в себе» есть некое определенное и не может противостоять отрицательности, тому, что оно будет снято. Скептицизму делает честь то, что он осознал это отрицательное и столь определенно мыслил формы этого отрицательного. Скептицизм не аргументирует тем, что приводится, как говорят, некоторое возражение, не аргументирует указанием на возможность представить себе дело также и иначе; это было бы лишь какой-нибудь пришедшей в голову мыслью, случайной по отношению к тому знанию, которым по утверждению данного философского учения оно владеет. Скептицизм не представляет собою такого эмпирического способа рассуждения, а содержит в себе некое научное определение. Его тропы имеют предметом своего опровержения понятие, самую сущность определенности, и его опровержение определенного является исчерпывающим. В этих моментах скептицизм хочет доказать свою правоту, и скептик видит в этом воображаемое величие своего индивидуума. Эти тропы показывают наличие более высокой

культуры диалектического сознания в развитии аргументации, чем мы это встречаем в обычной логике, в логике стоиков и канонике Эпикура. Эти тропы суть необходимые противоположности, в которые впадает рассудок. В особенности прогресс до бесконечности и предпосылка непосредственного знания часто встречаются еще и в наше время (см. выше стр. 437 — 438).

Таков вообще способ рассуждения скептиков; он имеет величайшее значение. Так как скептическое сознание обнаруживает во всем непосредственно принимаемом, что оно не представляет собою ничего прочного, ничего существующего само по себе, то скептики подвергли рассмотрению все особенные определения отдельных наук и показали, что они не представляют собою ничего прочного. Здесь не место излагать подробности этого *применения* скептической критики к различным наукам. Требовалась удивительная сила отчетливой абстракции, чтобы во всяком конкретном материале, во всем мыслимом познать эти определения отрицательного или противоположения и в этом же определенном находить его же границу. Секст, например, подвергает конкретному рассмотрению отдельные науки; он проявляет при этом огромную силу абстракции и во всех их определениях вскрывает другое их самих. Так, например, он опровергает определения математики, и притом он их опровергает не внешне, а исходя из них самих. Он возражает (*adv. Math.*, III, 20—22) против утверждения, что существует точка, пространство, линия, плоскость, единица и т. д. Мы, не задумываясь, допускаем существование точки как простой единицы в пространстве, и согласно этому нашему допущению она не обладает измерением. Но если она не обладает измерением, то она не находится в пространстве и, таким образом, уже не является точкой. Она есть, с одной стороны, отрицание пространства; но, с другой стороны, поскольку она есть граница пространства, она соприкасается с пространством. Это отрицание пространства, следовательно, причастно пространству, само является пространственным, и, таким образом, точка есть нечто в себе ничтожное, но тем самым она есть также и нечто диалектическое внутри себя. Скептицизм, следовательно, рассматривал также и спекулятивные идеи в собственном смысле, и он показал их важность, ибо обнаружение противоречия в конечном является существенным пунктом спекулятивного философского метода.

Двумя формальными моментами в этой скептической культуре являются: во-первых, сила сознания, его решимость отступить от самого

себя и сделать своим предметом наличествующее целое, включая в это целое себя и свои операции. Второй момент заключается в том, чтобы схватить форму, в которой выступает предложение, содержанием которого наше сознание каким-либо образом занято, между тем как неразвитое, некультивированное сознание обыкновенно ничего не знает о том, что существует еще помимо содержания. В суждении, гласящем например: «Эта вещь есть единица», неразвитое сознание занято лишь единицей и вещью, а не тем, что здесь некое нечто, некое определенное приводится в отношение к единице. Но это отношение является тем, что существенно, и формой определенного; посредством него данный дом, являющийся чем-то единичным, полагает себя единым со всеобщим, которое отлично от него. Это логическое, т. е. как раз существенное, и есть то, что скептицизм приводит к осознанию и за что он цепко держится; например число, единица, как предпосылаемая основа арифметики. Он не хочет давать вещи, и не спорит он также о том, есть ли она такая или иная, а он спорит о том, является ли чем-то сама вещь. Он схватывает существо высказанного, он нападает на весь этот принцип утверждения. Так, например, о боге он не спрашивает, обладает ли он такими или иными свойствами, а скептики обращаются к наиболее внутреннему, к тому, что лежит в основании этого предмета представления, и спрашивает, обладает ли оно реальностью. «Так как мы не знаем сущности бога, — говорит Секст (Рутг. Нур., III, с. 1, § 4), — то мы не будем в состоянии познавать и усматривать также и его свойств». И точно так же в предшествующих книгах (II, с. 4 sqq.) исследуется вопрос о том, является ли чем-то критерий истины, как его фиксирует рассудок, познаем ли мы вещи в себе или абсолютной достоверностью «я» является лишь для себя. Это — путь проникновения в сущность.

Таким путем скептицизм несомненно находит себе применение против конечного. Но какой бы силой ни обладали эти моменты его отрицательной диалектики против догматического рассудочного сознания в собственном смысле, однако его нападки на *истинно бесконечное спекулятивной идеи* столь же слабы и неудовлетворительны, сколь сильны его возражения против рассудочного сознания. Ибо что касается самой спекулятивной идеи, то она как раз и не представляет собою чего-то конечного, определенного, она не страдает той односторонностью, которая имеется в вещи; она, напротив, имеет абсолютно отрицательное в самой себе, она кругла внутри себя, содержит в самой

себе это определенное и его противоположность в их идеальности. Поскольку эта идея, как единство этих противоположностей, сама в свою очередь есть некое определенное по отношению к стоящему вне ее, она открыта силе отрицательного; можно даже сказать, что в том-то и состоит ее природа и реальность, что она тотчас же приводит в движение самое себя, так что она, как определенная, снова полагает себя в единство с противоположным ей определенным и организует себя, таким образом, в целое, исходный пункт которого в свою очередь сливается воедино с конечным результатом. Это тожество представляет собою нечто другое, чем тожество рассудка. Предмет, внутри себя конкретен, следовательно, сам себе противоположен. Но вместе с тем диалектическое разрешение этого конкретного и другого само уже содержится в спекулятивном, и скептицизму нет вовсе нужды как бы впервые вскрывать это противоречие, так как познанное разумное само совершает по отношению к определенному то дело, которое хочет совершить скептицизм. А если скептицизм все же рискует приняться за это, собственно говоря, спекулятивное дело, то он ни в чем не может упрекнуть философскую спекуляцию и из этого его предприятия не может вообще выйти ничего такого, что нанесло бы ущерб самой спекулятивной мысли. Способ действия скептицизма в своем опровержении разумного состоит, следовательно, вообще в том, что он превращает последнее в нечто определенное, всегда привносит сначала в разумное некое конечное определение мысли или некое понятие отношения, за которое он цепко держится, но которого вовсе нет в бесконечном, а затем он аргументирует против этого определения или понятия; т. е. он сначала ложно понимает разумное, а затем опровергает его. Или, говоря иными словами, он сначала покрывает разумное коростой, чтобы затем иметь возможность чесаться. Этим образом действия отличается в особенности скептицизм нового времени, с которым древний скептицизм не может тягаться в примитивности понимания и грубости выдумок. Таким образом еще и теперь превращают спекулятивное в нечто примитивное. Можно оставаться при слове «спекулятивное» и все же по сути дела понимать последнее совершенно превратно, лишая его тожества определенного. Наиболее невинным кажется здесь доискиваться, в чем состоит основоположение данного спекулятивного философского учения. Этим как будто лишь выражают сущность последнего, и может казаться, что ему ничего не приписывают ложно, ничего также не меняют в нем. Здесь ему, по представлению неспекулятивных наук, лишь противопоставляют следующую диалектику: осно-

воположение является либо недоказанной предпосылкой, либо оно нуждается в доказательстве, которое в таком случае единственно только содержит в себе основание. Доказательство, которое требуется от этого основоположения, само уже предполагает нечто другое, скажем, например, логические правила доказательства. Но эти логические правила суть сами такие предложения, которые должны были бы быть доказаны, и так это продолжается до бесконечности, если мы не желаем сделать абсолютного предположения, которому можно противопоставить другое предположение (см. выше стр. 437). Но как раз эти формы предложения, следующего за ним доказательства и т. д. вовсе не присущи в этом виде спекулятивной мысли (см. выше стр. 438), в ней мы не найдем того, чтобы предложение и доказательство стояли отдельно друг от друга, а доказательство входит в положение. Понятие есть самодвижение, а не тяготение к покою, как в предложении, и в нем нет также того, чтобы доказательство приводило другое основание или среднее понятие и являлось неким другим движением, а понятие имеет это основание в самом себе.

Секст Эмпирик (adv. Mathemat., VII, 310—312) наталкивается, например, на спекулятивную идею о разуме, который, как мышление мышления, сам себя постигает и, следовательно, в своей свободе пребывает сам у себя. Такую идею о разуме мы встретили (стр. 250—251, 253—254) у Аристотеля. В опровержение этой идеи Секст Эмпирик аргументирует следующим образом: «Постигающий разум есть *или* целое, *или только* часть». Но для знания спекулятивной мысли следует именно понимать, что кроме «или — или» есть еще нечто третье: это третье есть «*как — так*» и «*ни — ни*». «Если разум, как постигающий, есть целое, то ничего не остается на долю постигаемого. А если постигающий разум есть лишь некая часть, постигающая сама себя, то эта часть, как постигающая, есть в свою очередь либо целое, и в таком случае опять-таки ничего не остается на долю постигаемого. Либо же, если бы мы признали, что постигающее является таким образом одной частью, а постигаемое другой, то постигающее не постигало бы само себя» и т. д. Но ведь ясно, что, во-первых, в этой аргументации ничего другого не происходит, кроме того, что скептицизм привносит в отношение процесса внутри себя мыслящего мышления столь плоскую категорию, как отношение между целым и частями согласно обыденному рассудочному определению, отношение, которое не заключается в вышеуказанной идее, хотя уже в конечных вещах целое также образуется именно всеми

частями, и эти части составляют собою целое, так что целое и части тождественны. Но «целое» и «часть» вовсе не передают отношения разума к самому себе: они являются слишком второстепенной категорией, совершенно не подходящей для спекулятивной идеи. Скептицизм, во-вторых, неправ в том, что он берет этот тип отношения в смысле обывательского пустого представления, допускающего, ни малейше не задумываясь, правомерность его. Если рефлексия говорит о некоем целом, то для нее ничего не остается вне последнего. Но целое как раз и состоит в том, что оно противоположно себе: оно, с одной стороны, как целое есть просто то же самое, что и части, а, с другой стороны, части суть то же самое, что и целое, так как они вместе составляют целое. Самопостижение разума есть то же самое, что и охватывание целым всех его частей, взятое в его подлинном, спекулятивном смысле; и лишь таким образом могла бы здесь идти речь об этом соотношении. Секст же говорит, что нет ничего вне целого, и, таким образом, обе стороны, части и целое, остаются, согласно ему другими по отношению друг друга. Иначе обстоит дело в спекулятивном рассмотрении: здесь обе эти стороны суть, правда, также и другие, но вместе с тем они также и не другие: инобытие лишь идеализовано. Вне целого, таким образом, существует во всяком случае еще и некое другое, а именно, оно само как множество своих частей. Аргументация скептицизма основана, следовательно, на том, что в идею сначала привносится некоторое чуждое ей определение, а затем выдвигают возражения против идеи, после того как ее таким образом замутнили благодаря изолированию некоего одностороннего определения и отбрасыванию другого момента того же определения. Такую же ошибку совершают говоря: «объективность и субъективность отличны друг от друга; их единство, следовательно, не может быть выражено». Говоря это, утверждают, правда, что они всецело придерживаются смысла слов. Однако на самом деле определение, выраженное именно этими словами, односторонне и с ним связано также и другое; таким образом, это различие объективности и субъективности есть не то, что сохраняет свою значимость, а как раз то, что должно быть снято.

Мы достаточно сказали о научной сути скептицизма и этим мы закончили второй отдел греческой философии. В этом втором периоде господствует *всеобщая точка зрения самосознания*, уверенность, что посредством мышления можно достигнуть свободы самосознания; эта точка зрения разделяется всеми философскими учениями данного пе-

риода. В лице скептицизма мы видим разум шагнувшим так далеко, что все предметное, предметное ли бытия или предметное всеобщего, исчезло для самосознания. Бездна самосознания чистого мышления все поглотила в себя, совершенно очистила почву мышления: она не только охватила мышление и стоящую вне его полную вселенную; но если дать выводу этих философских учений положительное выражение, то оно будет состоять в том, что самосознание является само для себя сущностью. Внешняя объективность не существует ни как некое предметно сущее, ни как некое всеобщее мыслимое, а состоит лишь в том, что *существует единичное сознание и что оно всеобщее*. Но если для нас это сознание является предметом, то оно, однако, не является предметом для сознания, и таким образом, оно само как раз еще обладает характером предметности. Скептицизм не делает вывода или, иначе говоря, не выражает своего отрицания как нечто положительное. Но положительное есть не что иное, как простое, или, иными словами, если скептицизм стремится к тому, чтобы все всеобщее исчезло, то нужно сознаться, что его состояние, как невозмутимость духа, в самом деле само является этим всеобщим, простым, равным самому себе, но оно является некоей всеобщностью (или неким бытием), представляющей собою всеобщность единичного сознания. Но скептическое самосознание и является таким раздвоенным сознанием, для которого, с одной стороны, движение есть запутывание своего собственного содержания; это сознание как раз и есть все уничтожающее движение, когда совершенно случайно и безразлично для него, на что именно оно наткнется в нем; сознание действует согласно законам, которые оно не считает истинными, и представляет собою совершенно эмпирическое существование. С другой стороны, простое мышление этого сознания есть невозмутимость, получаемая благодаря тому, что оно становится самотождественным; однако его реальность, его единство с самим собою есть нечто совершенно пустое, и действительным наполнением является какое угодно содержание. Как таковая простота и вместе с тем как таковое чистое запутывание, скептицизм является на деле целиком само себя снимающим противоречием. Так как в нем дух дошел до того, что он, как мыслящий, углубляется сам в себя, и в сознании своей бесконечности постигает себя там как нечто последнее, то ареной, на которой расцвел скептицизм, является римский мир, ибо, как мы видели выше (стр. 359), при господстве внешней мировой абстракции римского принципа (республиканского принципа, а затем — деспотизма императоров) дух, спасаясь от жизни, которая не

могла давать ему удовлетворения, бежал обратно в мир интеллекта. Так как дух мог искать здесь примирения и евдемонии посредством развитого мышления лишь внутри себя, а весь мир имеет своей целью лишь удовлетворение индивидуума, то добро может быть порождено лишь в каждом отдельном случае как индивидуальное делание. В эпоху римских императоров мы, правда, встречаем знаменитых людей, преимущественно стойков, как, например, Антонина и других. Но они рассматривали это свое воззрение лишь как удовлетворение своей отдельной личности и не дошли до мысли сообщить действительности разумность посредством учреждений, законов государственного устройства. Таким образом, это одиночество духа внутри себя есть, правда, философствование; однако мышление остается абстрактно у себя, как мертвенное застывание, и оно пассивно по отношению к внешнему миру, а если оно и движется внутри себя, то это все же сопровождается презрением ко всяким различиям. Скептицизм, таким образом, принадлежит эпохе упадка философии и жизни.

Ближайшей ступенью, на которую поднимается самосознание, является осознание им того, чем он стал; иными словами, на этой ступени его сущность становится для него предметом. Самосознание есть простая для себя сущность; для него не существует никакой другой сущности, кроме той, которая является его самосознанием. В скептицизме последнее еще не является для него предметом, а предметом для него является лишь запутанность. Так как оно есть сознание, то нечто существует для него; в этой противоположности для скептического сознания существует лишь исчезающее содержание, не охваченное в своей простой устойчивости. Но истиной этого содержания является его спадание в самосознание и становление самосознания предметом для себя, так что, хотя сущность и обладает формой некоего сущего или мыслимого всеобщего, его самосознание все же не является для него в этом всеобщем чем-то чуждым, как в скептицизме. Вместе с тем оно не есть для себя, во-первых, непосредственно сущее простое, нечто совершенно другое, как это, например, мы разумеем, когда мы говорим: душа проста,—а для него последняя есть простое отрицательное, возвращающееся в себя, как всеобщее, из движения, из инобытия. Во-вторых, эта всеобщая мощь, произносящая: «я нахожусь у самой себя», обладает вместе с тем значением бытия, которое, как предметная сущность, имеет некую устойчивость для сознания, а не только исчезает, как у скептиков; здесь, напротив, разум знает, что он в этом бытии

обладает лишь собою и находит лишь себя. Это — внутренняя жизнь духа, пребывающего в самом себе, построила себе внутри себя идеальный мир, положила основание *интеллектуального мира*, царства бытия, которое ниспустилось в действительность и находится в единстве с нею. Это и есть точка зрения *александрийской философии*.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ ¹.

- Агатон — 42
 Агафон — 134
 Агриппа-Скептик (II в. до н. э.) — 422
 Александр Великий (Македонский) (356 — 323) — XVII², 88, 102, 227 228, 229, 230, 231, 232, 233, 256, 304, 413
 Алкивиад (541 г. до н. э.) — 38, 39, 42, 65, 70, 80, 87
 Аминта — 226
 Анаксагор (500 — 428 до н. э.) — 3, 4, 23, 34, 36, 38, 52, 75, 83, 90, 278, 291, 421
 Анаксарх — 413
 Анит — 78, 79
 Аннихерис — 107, 115
 Антигон царь Македонский — 102, 359
 Антипатр (400 до н. э.) — 337
 Антисфен из Афин (366 до н. э.) — 90, 117, 118, 119, 122
 Антонин Марк Аврелий (период расцвета 161 — 169 н. э.) — 332, 350, 358, 446
 Антонин Лггий Аврелий (период расцвета 161 — 180 н. э.) — 332
 Апелес — 418
 Апеликон из Теоса — 233
 Аполон Ликейский — 232
 Аппиан (II в. н. э.) — 332
 Аркезилай (род. 318 г. до н. э.) — 330, 364, 390, 391, 392, 393, 394 — 400, 403
 Аристид (540 до н. э.) — 144
 Аристин из Кирены (род. в 435 г. до н. э., умер в половине IV в.) — 106, 107, 108, 109, 110, 112, 120
 Аристон (отец Платона) — 124
 Аристотель (384 — 322 до н. э.) — XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXIII, XXIV, XXIX, 3, 22, 28, 30, 36, 45, 57, 58, 96, 97, 102, 111, 123, 125, 131, 132, 137, 155, 171, 224, 225, 226, 227 — 235, 237, 238, 239, 240 — 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256 — 272, 273 — 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310 — 323, 325, 327, 328, 329, 333, 334, 342, 345, 355, 362, 372, 378, 391, 413, 415, 426, 443
 Аристофан (ок. 450 — ок. 388 до н. э.) — 126, 128
 Архелай из Милета (V в. до н. э.) — 38
 Аспасия (род. 446 до н. э.) — 83
 Аст, Фридрих (1778 — 1841) — 47, 48
 Атаксер — 227
 Бекк — 192
 Бласс — 411
 Богданов А. А. (1873 — 1928) — XIII
 Брандис, Христиан-Август (1790 — 1867) — 131
 Бруккер, Иоган-Якоб (1696 — 1770) — 100, 101, 107, 232, 233, 330, 363, 393, 399, 413, 414, 415
 Бруно, Джордано (1548 — 1600) — 311
 Булэ, Иоган Готлиб (1763 — 1821) — 232, 296
 Вольф, Фридрих Август (1759 — 1824) — 184, 403
 Гегезий Киренский (III в. до н. э.) — 107, 113, 114, 116
 Гегель, Георг-Фридрих-Вильгельм (1770 — 1861) — VII, VIII, X, XI, XII, XIII, XIV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXII, XXXIII, XXXIV
 Гезиод (прибл. конец VIII и начало VII вв. до н. э.) — 12, 215, 362
 Гераклит Ефеский (540 — 480 до н. э.) — 4, 27, 125, 168, 244, 329, 333, 334, 335, 412

¹ Составил Р. М. Премыслер

² Римские цифры относятся к тексту ленинского конспекта.

³/829 История философии, кн. II.

- Гермий — 227, 229, 232
 Геродик Селибрийский — 12
 Геродот (ок. 485 — ок. 425 до н. э.) — 67
 Гесиод (прибл. конец VIII и начало VII вв. до н. э.) — 12, 215, 362
 Гёте Иоганн-Вольфганг (1749 — 1832) — 414
 Гиппархия — Циничка — 122
 Гипсий (род. ок. 565 до н. э.) — 11, 60
 Гиппократ (серед. V в. до н. э.) — 10, 11, 12
 Главкон — 142, 146
 Гоббе, Томас (1588 — 1679) — 202
 Гомер — легендарный автор «Иллиады» и «Одиссеи» — 12, 84, 135, 185, 215, 255, 411
 Горгий (483 — 375 до н. э.) — VIII, IX, X, XI, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 117
 Гуго, Густав (1764 — 1844) — 361
- Дарий (550 — 485 до н. э.) — 230
 Дауб — 192
 Делиус — 234
 Дементрий Полиокерт — 102
 Демокрит (ок. 460 — 370 до н. э.) — XVII, 318, 362, 363, 372, 413
 Диагор из Мелоса — 124
 Дикеарх (расцвет его деят. ок. 310 до н. э.)
 Диоген Лаэртский (ок. 240 до н. э.) — XXVI, XXVIII, XXX, XXXI, 36, 37, 38, 39, 40, 88, 90, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125 — 127, 129, 147, 226, 227, 232, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336 — 338, 343, 344 — 347, 349, 352, 353, 357, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 377, 378, 381, 382 — 385, 387, 389, 393, 398, 412, 413, 414, 415, 419, 422, 432
 Диоген из Селевкии (II в. до н. э.) — 331
 Диоген Синопский или Диоген Циник (412/414 — 323/324 до н. э.) — 109, 118, 119, 120, 121, 122, 147
 Диодор Кронос (ум. 307 г. до н. э.) — 93, 96
 Дрон — 126, 127, 128
 Дионисий (умер в 367 г. до н. э.) — 108, 109, 126, 127, 128, 129, 228, 230
- Дионисодор — 21
 Дмитрий Фалерийский (ок. 345 — 333 до н. э.) — 231
 Додуэль Генри (1641 — 1711) — 124
 Домициан (51 г. н. э.) — 332
- Евбулид Милетский (IV в. до н. э.) — 93, 95, 96, 97, 98
 Евклид из Мегары (400 до н. э.) — 88, 91, 93, 94, 95, 126, 305
 Еврипид (480 — 406 до н. э.) — 70
 Евтидем — 21, 61, 62
 Епафродит — 332
- Зенон из Циттин (достиг расцвета приблизительно за 300 лет до н. э.) — 328, 329, 330, 333, 334, 338, 339, 393
 Зенон из Элеатской школы (ок. 490 — 430 до н. э.) — 7, 30, 134, 135, 171, 274, 312
- Иккий Тарентийский — 12
- Калистро — 80
 Кант, Иммануил (1724 — 1804) — VII, VIII, IX, XI, XIII, XVIII, XX, 25, 27, 33, 261, 305, 309, 316, 351, 359, 409, 435
 Карпеад (217 — 132 до н. э.) — 331, 364, 391, 392, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 416
 Кеплер, Иоганн (1571 — 1630) — 192
 Клеант ученик Зенона — 330, 333
 Колот — 106
 Коперник, Николай (1473 — 1543) — VIII, 29
 Кратес — 103, 122, 393
 Кратил (последоват. Гераклита) — 125
 Крейцер (1771 — 1858) — 192
 Критий — 65, 80, 87, 124
 Критон из Афин — 38
 Ксениад — 121
 Ксенократ (396 — 314 до н. э.) — 323, 362
 Ксенофонт (ок. 434 — 359 до н. э.) — XII, 38, 39, 40, 43, 44, 59, 60, 65, 66, 67, 68, 74, 75, 77, 78, 82, 90, 135
 Критолай (156 до н. э.) — 331
 Ксеркс (486 — 465 до н. э.) — 231
 Левкипп (V в. до н. э.) — 147, 248, 318, 363, 372

- Лейбниц Готфрид - Вильгельм (1646 — 1716) — 282, 409
 Лейкшип, учитель Демокрита — XVIII
 Лигур — 129
 Локк, Джон (1632 — 1702) — XVIII, XXVIII, 372
 Марк, Аврелий (Антонин) (121 до н. э.) — 144, 360
 Мах, Эрнст (1838 — 1916) — XIV
 Мелит — 77
 Менаж, Жиль (1613 — 1692) — 232
 Менедем из Эретрии (ум. 278 до н. э.) — 93, 99
 Мендельсон, Моисей (1729 — 1786) — 169
 Мелисс из Самоса (V в. до н. э.) — 30
 Метродор, ученик Эпикура — 364
 Михелер, Карл-Людвиг (1801 — 1893) — 233, 234, 241, 242, 282
 Мназий, отец Зенона — 329
 Неокл, отец Эпикура — 362
 Нерон — 358
 Нелей — 233
 Никанор — 226
 Никомах (ок. 100 н. э.) — 226
 Олимпия — 228
 Ореллин — 365
 Павсаний — 67
 Панетий, учитель Цицерона — 331
 Парменид (конец VI и половина V вв. до н. э.) — 134, 171, 173, 174, 175, 176, 189
 Пауль — 414
 Перикл (499 — 429 до н. э.) — 8, 9, 13, 15, 23, 28, 41, 70, 83, 88, 124, 231
 Периктиона, мать Платона — 124
 Пифрон из Элиды (ум. ок. 270 л. до н. э.) — XXXI, 393, 412, 413, 414, 415, 419, 422
 Пифагор (ок. 582 — 493 до н. э.) — 57, 230
 Платон (427/430 — 347 до н. э.) — XI, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XX, 3, 7, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 20 — 26, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 59, 74, 84, 88, 94, 96, 102, 108, 111, 121, 123, 124 — 148, 149, 150, 151, 152, 153 — 203, 205, 208, 209, 210, 211, 212 — 230, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 247, 248, 303, 304, 320, 321, 323, 325, 328, 333, 360, 390, 391, 392, 393, 412, 415, 426, 438
 Плеханов Георгий Валентинович (Бельто Н.) (1857 — 1918) — XIII
 Плиний (23 — 79 н. э.) — 231
 Плутарх (50 — 120 н. э.) — 41, 94, 105, 106, 233, 353, 373, 399
 Полиокерт — 102
 Порфирий (232/233 ок. 304 н. э.) — 312
 Посидоний (жил в эпоху Цицерона) — 331
 Продик (в V в. до н. э.) — 11, 22, 38
 Прокл (410 — 485 н. э.) — 174
 Прорен — 226
 Протагор (480 — 411 до н. э.) — VII, VIII, XII, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 34, 35, 57, 150, 161, 177
 Птоломей (II век) — 102, 114
 Рейнгольд (1758 — 1823) — 402
 Риттер (1791 — 1869) — 230
 Руссо, Жан-Жак (1712 — 1778) — 222
 Секст Эмпирик (II — III в. н. э.) — X, XXXII, XXXIII, XXXIV, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31 — 33, 110, 124, 332, 336, 340, 341, 343, 363, 365, 390, 393, 394, 395, 397, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 412, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425 — 430, 431, 432, 434, 436, 440, 441, 443, 444
 Сенека, Люций Энней (1 — 65 н. э.) — 332, 350, 358, 359, 365, 383
 Симонид — 240
 Симон — 90
 Симплицкий (VI в. н. э.) — 105
 Сократ (470 — 399 до н. э.) — ¹/₄ XI, XII, 3, 4, 7, 10, 11, 12 — 20, 21, 22, 23, 24, 25, 33, 34 — 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60 — 89, 90, 91, 94, 105, 106, 107, 111, 117, 119, 123, 124, 125, 132, 133, 135, 136, 137, 141, 142, 146, 147, 150, 152, 157, 158, 159, 166, 168, 170, 171, 172, 180, 216, 221, 239, 244, 300, 353, 393
 Солон (ок. 638 — 558 до н. э.) — 124, 129

- Сотер — 102
 Софокл (495 — 406 до н. э.) — 35, 41, 70
 Софрониск — 37
 Спевзипп из Афин (395/393 — 334 до н. э.) — 227, 393
 Спиноза, Бенедикт (1632 — 1677) — 334, 434, 438
 Стилипон (IV в. до н. э.) — 93, 97, 100, 102, 103, 105, 106, 328, 329
 Стобей (VI в. н. э.) — 318, 330, 333, 335
 Стратон Лампсакский (III в. до н. э.) — 317, 318
 Сулла — 233
 Тацит (ок. 55 г. н. э.) — 326, 358
 Теннеман, Вильгельм - Готлиб (1761 — 1819) — 42, 73, 81, 103, 107, 118, 124, 131, 138, 168, 235, 293, 330, 331, 393, 398
 Теодор (математик) — 126
 Теофраст (ок. 371/372 — 287 до н. э.) — 233, 317, 362, 393
 Тидеман Дитрих (1748 — 1803) — 28, 174
 Тимон (III в. до н. э.) — 414
 Фалес (VII — VI до н. э.) — 426
 Федон (ок. 401 г.) — XV, 90
 Федр — 135
 Фейербах, Людвиг (1804 — 1872) — X, XX, XXX
 Фенарета — 37
 Феодор из Кирены — 107, 112, 113, 124
 Фемистокл — 144
 Филолай (ок. 480 до н. э.) — 126
 Филет Коский — 98
 Филипп Македонский — 226, 227, 228
 Фихте, Иоганн-Готлиб (1762 — 1814) — 287, 435
 Фридрих II — 144
 Фрис — 170
 Фукидид (ок. 460/455 — 399/396 до н. э.) — 23, 41, 135
 Хереста, мать Эпикура — 362
 Хризипп (280 г. до н. э.) — 98, 330, 331, 337, 338, 343, 345, 362, 364
 Цезарь Юлий (100 — 44 до н. э.) — 233
 Цицерон Марк Туллий (106 — 43 до н. э.) — 16, 37, 93, 94, 115, 132, 235, 311, 317, 318, 331, 332, 334, 335, 337, 338, 339, 346, 349, 352, 353, 363, 365, 379, 385, 386, 393, 397, 398, 414, 432
 Шекспир (1554 — 1616) — 125
 Шиллер, Иоганн-Фридрих (1759 — 1805) — 414
 Шлегель Фридрих (1772 — 1829) — 47
 Шлейермахер Фридрих (1768 — 1834) — 131
 Шульце-Энезидем (1761 — 1835) — XXXI, XXXII, 409
 Энгельс Фридрих (1820 — 1895) — XX
 Эмпедокл (ок. 483 — 424 до н. э.) — 28, 260
 Эпиктет из Гиерополя — 332
 Эпикур (342 — 271 до н. э.) — XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, 329, 361, 362, 363, 364, 365 — 385, 386, 387, 388, 393, 400, 404, 405, 406, 415, 438, 434, 440
 Эсхил (525 — 456 до н. э.) — 70
 Эсхин (389 — 314 до н. э.) — 90
 Эрот — 47

СОДЕРЖАНИЕ.

В. И. Ленин. Конспект лекций Гегеля по истории философии.

	<i>Стр.</i>
XIV том. 2-ой том истории философии	VII
Философия софистов	VII
Философия Сократа	X
Сократики	XII
Философия Платона	XIV
Философия Аристотеля	XVII
Философия стоиков	XXIV
Философия Эпикура	XXV
Философия скептиков	XXX

Лекции по истории философии.

Книга вторая.

История греческой философии.

Часть первая (продолжение).

Глава II. Второй отдел первого периода: от софистов до сократиков .	3
А. Софисты	4
1. Протагор	22
2. Горгий	28
В. Сократ	33
С. Сократики	88
1. Мегарская школа	93
а. Евклид	94
б. Евбулид	95
в. Стильпон	102
2. Киренская школа	106
а. Аристипп	107
б. Феодор	112
в. Гегезий	113
г. Анникерис	115
3. Циническая школа	—
а. Антисфен	117
б. Диоген	119
в. Позднейшие циники	122
Глава III. Третий отдел первого периода: Платон и Аристотель. . .	123
А. Платон	—
1. Диалектика	165
2. Философия природы	184
3. Философия духа	200
В. Аристотель	224
1. Метафизика	241
2. Философия природы	255
3. Философия духа	279
а. Психология	280
б. Практическая философия	298
а. Этика	—
б. Политика	301
4. Логика	305

Раздел второй. <i>Второй период: догматизм и скептицизм</i>	323
А. Стоическая философия	327
1. Физика	333
2. Логика	338
3. Мораль	345
В. Эпикур	361
1. Каноника	365
2. Метафизика	370
3. Физика	375
4. Мораль	381
С. Новая академия	390
1. Аркезилай	392
2. Карнеад	398
D. Скептицизм	406
1. Более древние тропы	423
2. Позднейшие тропы	432
Именной указатель	449



Ответственный редактор П. ЮДИН.

Технич. редакт. А. ЕВТЕЕВ, И. ГАЛАКТИОНОВ.

Книга сдана в набор 23/VI 1930 г.

Подписана к печати 26/VII 1932 г.

Партиздат № 860/м.

Тираж 20.000.

Ленгорлит № 50413.

Зак. № 14.

Формат бумаги 62 × 94 см.

30³/₄ Печ. л. (97.600 тип. знак. в 1 бум. л). Бум. л. 15³/₈ Выход из печати — август 1932 г.